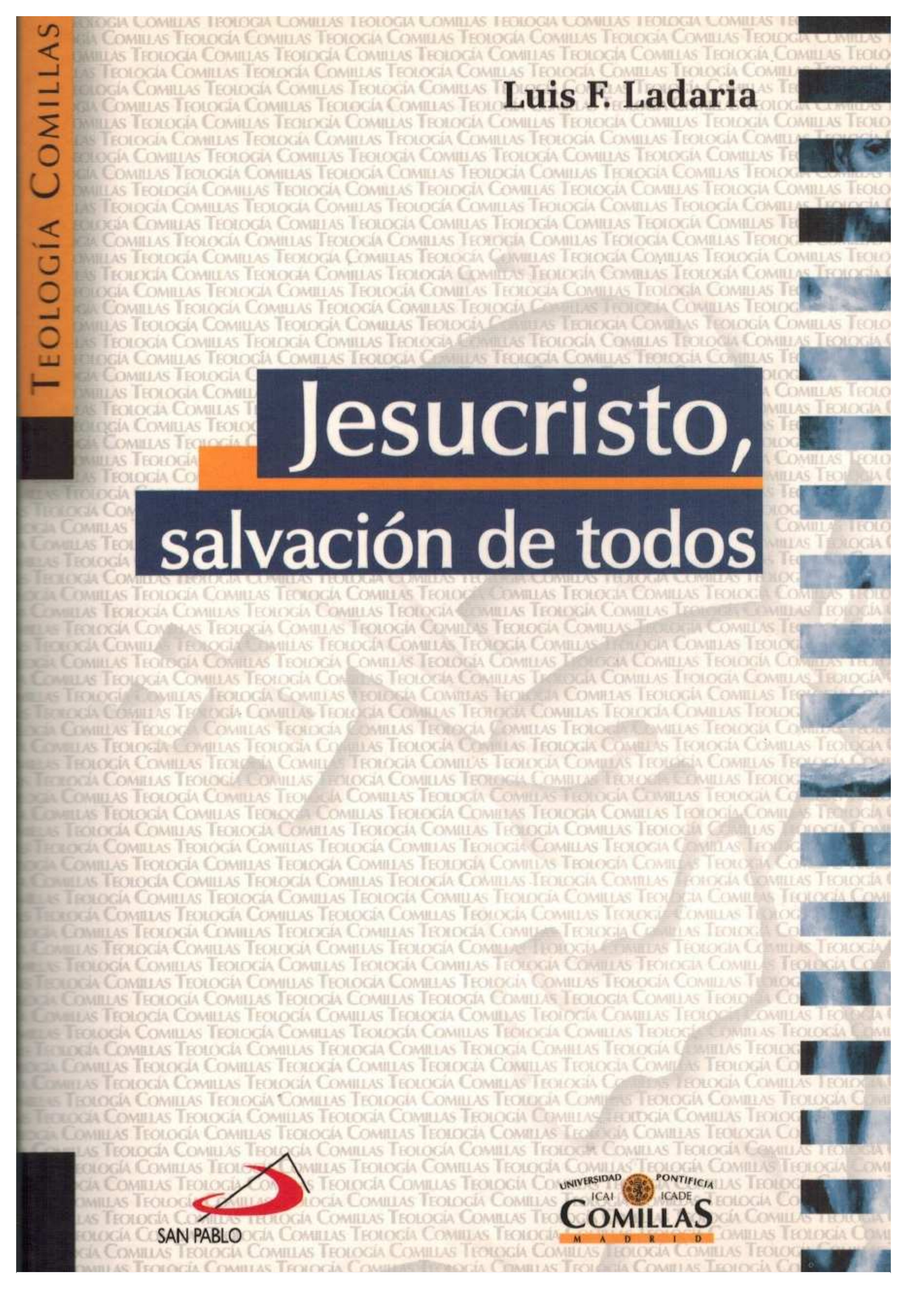


TEOLOGÍA COMILLAS
Luis F. Ladaria
Jesucristo,
salvación de todos
SAN PABLO
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
ICAI ICADE
COMILLAS
MADRID

Jesucristo, salvación de todos

Jesucristo, salvación de todos

Luis F. Ladaria

Jesucristo, salvación de todos





© SAN PABLO 2007 (Protasio Gómez, 11-15. 28027 Madrid)
Tel. 917 425 113 - Fax 917 425 723
E-mail: secretaria.edit@sanpablo.es

© Universidad Pontificia Comillas 2007
ISBN: 978-84-8468-207-3

© Luis Francisco Ladaria Ferrer 2007

Distribución: SAN PABLO. División Comercial
Resina, 1. 28021 Madrid
Tel. 917 987 375 - Fax 915 052 050
E-mail: ventas@sanpablo.es
ISBN: 978-84-285-3130-6
Depósito legal: M. 17.022-2007
Impreso en Artes Gráficas Gar.Vi. 28970 Humanes (Madrid)
Printed in Spain. Impreso en España

Quisiera dedicar este libro a la memoria de
Mons. Eugenio Romero Pose,
fallecido el 25 de marzo de 2007,
precisamente cuando se ultimaban
los trabajos de la publicación.
Sin su amistosa insistencia esta colección
de artículos nunca hubiera visto la luz.

Índice

Págs.

Índice

Págs.

Págs.



La colección *Teología Comillas,* proyecto acometido por el Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas en colaboración con la editorial San Pablo, nace con el deseo y la vocación de ofrecer un cauce óptimo para agrupar las publicaciones en forma de libros de los profesores de la Facultad de Teología de esta universidad. El proyecto de la colección tiene mucho que ver con el deseo de que la Facultad entre en una relación más abierta y fluida con el público, con los ambientes intelectuales y lectores de la sociedad. Tal intención nos compromete y estimula.

Queremos publicar y presentar al público español y latinoamericano libros que *creen pensamiento teológico*. Esto supone monografías de calidad, con conocimiento profundo de los temas que abordan, pero sin moverse en el nivel de los grandes especialistas, de las cuestiones de detalle, reduciendo su público a una minoría muy restringida. Es decir, queremos libros que entren en los problemas de hoy y de siempre de la fe cristiana, que toquen el pálpito profundo de la vida de la Iglesia, de las comunidades eclesiales y del cristianismo en la sociedad actual; libros que ayuden a los alumnos en sus estudios teológicos, libros de referencia para los que se asomen al quehacer teológico, libros que entren en el calado profundo de los debates del momento, sin aspavientos dirigidos por las modas o el oportunismo. En la colección nos proponemos atender los grandes temas de la fe y la teología a la



La colección *Teología Comillas*, proyecto acometido por el Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas en colaboración con la editorial San Pablo, nace con el deseo y la vocación de ofrecer un cauce óptimo para agrupar las publicaciones en forma de libros de los profesores de la Facultad de Teología de esta universidad. El proyecto de la colección tiene mucho que ver con el deseo de que la Facultad entre en una relación más abierta y fluida con el público, con los ambientes intelectuales y lectores de la sociedad. Tal intención nos compromete y estimula.

Queremos publicar y presentar al público español y latinoamericano libros que *creen pensamiento teológico*. Esto supone monografías de calidad, con conocimiento profundo de los temas que abordan, pero sin moverse en el nivel de los grandes especialistas, de las cuestiones de detalle, reduciendo su público a una minoría muy restringida. Es decir, queremos libros que entren en los problemas de hoy y de siempre de la fe cristiana, que toquen el pálpito profundo de la vida de la Iglesia, de las comunidades eclesiales y del cristianismo en la sociedad actual; libros que ayuden a los alumnos en sus estudios teológicos, libros de referencia para los que se asomen al quehacer teológico, libros que entren en el calado profundo de los debates del momento, sin aspavientos dirigidos por las modas o el oportunismo. En la colección nos proponemos atender los grandes temas de la fe y la teología a la altura del mundo de hoy. Libros, pues, escritos con competencia y seriedad; libros, en definitiva, de auténtica teología. Por ello, si la

alta investigación queda fuera de nuestro horizonte, mucho más el tratamiento periodístico, las opiniones apresuradas, el ensayo superficial, la polémica gratuita, la simplificación y la mera divulgación. Queremos crear pensamiento teológico, no meramente propagar lo que otros hayan dicho. Como Facultad de Teología de una Universidad de la Iglesia estimamos que nuestra mejor aportación radica en abordar con un nivel universitario y riguroso los temas que tratemos. Esta es la contribución más propia de una Facultad de Teología, de cuyo trabajo más granado queremos ser portavoces.

Nos atrevemos con este proyecto, con la conciencia de que la Facultad de Teología, en su composición actual y en la que se puede prever en los próximos años, agrupa a un equipo de profesores con un fuerte potencial, para hacer una contribución teológica seria y significativa, dentro del panorama de la teología española, con proyección sobre América Latina y prestando atención a la situación europea, a la que pertenecemos. La colección *Teología Comillas* pretende catalizar y estimular a este equipo para que salga a la plaza pública y haga así una contribución significativa y valiosa en las áreas que cultiva.

La colección pretende incluir todas las ramas del saber teológico. Dentro de la Facultad, la cátedra de Bioética posee una colección propia que seguirá adelante. El resto de los ámbitos teológicos encontrarán cabida en este proyecto conjunto de la Facultad: la teología dogmática, la fundamental, la moral, las ciencias bíblicas, la espiritualidad y la historia de la Iglesia. El arco inicial de temas que está previsto abarcar es casi tan amplio como la misma actividad de la Facultad, siendo reflejo y proyección pública de una parte del trabajo universitario.

Prólogo

Solicitado por voces amigas que no me parece oportuno desoír, me decido, después de alguna vacilación, a reunir en este volumen algunos artículos dispersos aparecidos en estos últimos años (2003-2006). Los escritos que aquí se recogen son, en una gran medida, de ocasión. Tres de ellos (uno es el resultado de la fusión de dos artículos que, aunque no idénticos, desarrollaban temáticas muy parecidas) responden en su origen a conferencias pronunciadas en diversos puntos de España e Italia (Santiago de Compostela, Turín, Madrid); los otros dos han aparecido en obras colectivas en homenaje a muy estimados colegas. Excepto en un caso, el tema me fue sugerido por los editores u organizadores de los respectivos volúmenes o jornadas de estudio. No se halla, por tanto, el lector ante un estudio sistemático unitario que desarrolle un tema en forma articulada desde el principio hasta el fin.

Pero ello no quiere decir que no haya en los artículos ahora reunidos una cierta unidad. En el actual debate en torno a la unicidad y a la universalidad de la acción salvadora de Jesucristo se me ha pedido repetidas veces abordar el tema de la salvación. ¿Por qué es Cristo el salvador de todos? ¿Por qué debemos mantener los cristianos esta pretensión que resulta no pocas veces ininteligible e incluso escandalosa a muchos de nuestros contemporáneos? En realidad, a poco que se reflexione sobre la soteriología y la antropología cristianas, nos damos cuenta de que es la naturaleza

alta investigación queda fuera de nuestro horizonte, mucho más el tratamiento periodístico, las opiniones apresuradas, el ensayo superficial, la polémica gratuita, la simplificación y la mera divulgación. Queremos crear pensamiento teológico, no meramente propagar lo que otros hayan dicho. Como Facultad de Teología de una Universidad de la Iglesia estimamos que nuestra mejor aportación radica en abordar con un nivel universitario y riguroso los temas que tratemos. Esta es la contribución más propia de una Facultad de Teología, de cuyo trabajo más granado queremos ser portavoces.

Nos atrevemos con este proyecto, con la conciencia de que la Facultad de Teología, en su composición actual y en la que se puede prever en los próximos años, agrupa a un equipo de profesores con un fuerte potencial, para hacer una contribución teológica seria y significativa, dentro del panorama de la teología española, con proyección sobre América Latina y prestando atención a la situación europea, a la que pertenecemos. La colección *Teología Comillas* pretende catalizar y estimular a este equipo para que salga a la plaza pública y haga así una contribución significativa y valiosa en las áreas que cultiva.

La colección pretende incluir todas las ramas del saber teológico. Dentro de la Facultad, la cátedra de Bioética posee una colección propia que seguirá adelante. El resto de los ámbitos teológicos encontrarán cabida en este proyecto conjunto de la Facultad: la teología dogmática, la fundamental, la moral, las ciencias bíblicas, la espiritualidad y la historia de la Iglesia. El arco inicial de temas que está previsto abarcar es casi tan amplio como la misma actividad de la Facultad, siendo reflejo y proyección pública de una parte del trabajo universitario.

GABINO URÍBARRI, SJ
Director de la colección

Prólogo

Solicitado por voces amigas que no me parece oportuno desoír, me decido, después de alguna vacilación, a reunir en este volumen algunos artículos dispersos aparecidos en estos últimos años (2003-2006). Los escritos que aquí se recogen son, en una gran medida, de ocasión. Tres de ellos (uno es el resultado de la fusión de dos artículos que, aunque no idénticos, desarrollaban temáticas muy parecidas) responden en su origen a conferencias pronunciadas en diversos puntos de España e Italia (Santiago de Compostela, Turín, Madrid); los otros dos han aparecido en obras colectivas en homenaje a muy estimados colegas. Excepto en un caso, el tema me fue sugerido por los editores u organizadores de los respectivos volúmenes o jornadas de estudio. No se halla, por tanto, el lector ante un estudio sistemático unitario que desarrolle un tema en forma articulada desde el principio hasta el fin.

Pero ello no quiere decir que no haya en los artículos ahora reunidos una cierta unidad. En el actual debate en torno a la unicidad y a la universalidad de la acción salvadora de Jesucristo se me ha pedido repetidas veces abordar el tema de la salvación. ¿Por qué es Cristo el salvador de todos? ¿Por qué debemos mantener los cristianos esta pretensión que resulta no pocas veces ininteligible e incluso escandalosa a muchos de nuestros contemporáneos? En realidad, a poco que se reflexione sobre la soteriología y la antropología cristianas, nos damos cuenta de que es la naturaleza misma de la salvación que el Nuevo Testamento y la enseñanza de la Iglesia nos presentan como la vocación y la perfección última de

todo hombre la que no se puede explicar sin Cristo. En su muerte y resurrección ha vencido el pecado y la muerte y nos ha comunicado su propia vida, de tal manera que la salvación que nos ofrece no puede en modo alguno separarse de su persona. Para explicitar ya desde el primer momento esta relación íntima, se habla en el título del volumen de Jesucristo como *salvación* del hombre y no simplemente como su *salvador*. Jesús no nos ha traído bienes, por grande que podamos pensarlos, que sean ajenos a su persona. Es él mismo el que, con su venida al mundo, trae toda la novedad, según la bella formulación de san Ireneo de Lyon. Con toda su historia humana, y especialmente con su muerte y resurrección, nos hace partícipes de su misma vida, la que él, en cuanto hombre, adquiere en plenitud en su resurrección al ser glorificado por el Padre. La resurrección y la glorificación de Cristo, que significan su perfección en cuanto a la naturaleza humana asumida, son la causa de nuestra plenitud. Porque él ha muerto y ha resucitado podemos también nosotros pasar, con él y como él, de la muerte a la vida. La salvación y la plenitud del ser humano son la participación en la gloria de Cristo, la que posee en la humanidad que ha asumido en su encarnación y de la cual no se ha desprendido ni nunca se desprenderá. Para toda la eternidad el Hijo de Dios existe como Dios y hombre, como Hijo eterno del Padre y como Cabeza de la humanidad.

La tradición de la Iglesia nos ha hablado de una unión muy íntima entre Cristo y todos los hombres. El concilio Vaticano II *(Gaudium et spes* [GS] 22) se ha hecho eco de esta enseñanza cuando ha afirmado que el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido de alguna manera con todo hombre. A partir de este presupuesto es impensable que la vida divina de Cristo cabeza no sea también la del cuerpo entero. La comunicación de la vida nueva por parte del Señor resucitado y la unión del Hijo con toda

Dios ha querido ser el primogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29), y así ha asociado irrevocablemente nuestro destino al suyo. En él, por el don del Espíritu Santo que nos hace un solo cuerpo, el género humano adquiere la unión más sólida y definitiva. No podemos separar ya a Cristo de su Iglesia, que es su Cuerpo, pero tampoco del género humano en su totalidad, ya que el Señor se ha unido con todos, y por todos ha muerto y ha resucitado. Cristo es salvador de todos porque, en cuanto Hijo encarnado, es el único que puede llevar a los hombres al Padre (cf Jn 14,6). No se pueden separar el camino y el destino final. Sólo el Hijo, en la fuerza de su Espíritu, nos puede hacer en plenitud hijos de Dios. Sólo en la unión con él, el «hombre perfecto» (GS 22, 41), alcanzamos los hombres la plenitud. Y por otra parte Jesús nos ha de llevar necesariamente al Padre del que él mismo ha venido, al que se siente referido en todos los momentos de su vida, y al que vuelve después de haber llevado a cabo la obra que el mismo Padre le ha encargado realizar. Jesús el Hijo nos hace hijos de Dios en él. Sólo así participamos en la vida del Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta es la única vocación divina de todo hombre. Por caminos que Dios conoce, el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual (cf GS 22). Los cristianos hemos sido asociados a este misterio de muerte y resurrección en nuestro bautismo. Para ningún ser humano puede ser indiferente esta incorporación a Cristo y a su Iglesia. Pero el influjo salvador de Jesús y de su Espíritu no conocen fronteras. La mediación de Cristo es universal. Y además Jesús, el mediador único, no puede nunca ser considerado una etapa a superar. Sólo unidos a él tenemos ya en este mundo las primicias de la vida de Dios y sólo en él atenderemos en plenitud en la consumación escatológica. La salvación en Cristo es posible para todos los hombres, y en el horizonte de la reflexión teológica

todo hombre la que no se puede explicar sin Cristo. En su muerte y resurrección ha vencido el pecado y la muerte y nos ha comunicado su propia vida, de tal manera que la salvación que nos ofrece no puede en modo alguno separarse de su persona. Para explicitar ya desde el primer momento esta relación íntima, se habla en el título del volumen de Jesucristo como *salvación* del hombre y no simplemente como su *salvador*. Jesús no nos ha traído bienes, por grande que podamos pensarlos, que sean ajenos a su persona. Es él mismo el que, con su venida al mundo, trae toda la novedad, según la bella formulación de san Ireneo de Lyon. Con toda su historia humana, y especialmente con su muerte y resurrección, nos hace partícipes de su misma vida, la que él, en cuanto hombre, adquiere en plenitud en su resurrección al ser glorificado por el Padre. La resurrección y la glorificación de Cristo, que significan su perfección en cuanto a la naturaleza humana asumida, son la causa de nuestra plenitud. Porque él ha muerto y ha resucitado podemos también nosotros pasar, con él y como él, de la muerte a la vida. La salvación y la plenitud del ser humano son la participación en la gloria de Cristo, la que posee en la humanidad que ha asumido en su encarnación y de la cual no se ha desprendido ni nunca se desprenderá. Para toda la eternidad el Hijo de Dios existe como Dios y hombre, como Hijo eterno del Padre y como Cabeza de la humanidad.

La tradición de la Iglesia nos ha hablado de una unión muy íntima entre Cristo y todos los hombres. El concilio Vaticano II *(Gaudium et spes* [GS] 22) se ha hecho eco de esta enseñanza cuando ha afirmado que el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido de alguna manera con todo hombre. A partir de este presupuesto es impensable que la vida divina de Cristo cabeza no sea también la del cuerpo entero. La comunicación de la vida nueva por parte del Señor resucitado y la unión del Hijo con toda la humanidad en su encarnación son dos caras inseparables de la misma moneda. En su infinita condescendencia, el Hijo único de

Dios ha querido ser el primogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29), y así ha asociado irrevocablemente nuestro destino al suyo. En él, por el don del Espíritu Santo que nos hace un solo cuerpo, el género humano adquiere la unión más sólida y definitiva. No podemos separar ya a Cristo de su Iglesia, que es su Cuerpo, pero tampoco del género humano en su totalidad, ya que el Señor se ha unido con todos, y por todos ha muerto y ha resucitado. Cristo es salvador de todos porque, en cuanto Hijo encarnado, es el único que puede llevar a los hombres al Padre (cf Jn 14,6). No se pueden separar el camino y el destino final. Sólo el Hijo, en la fuerza de su Espíritu, nos puede hacer en plenitud hijos de Dios. Sólo en la unión con él, el «hombre perfecto» (GS 22, 41), alcanzamos los hombres la plenitud. Y por otra parte Jesús nos ha de llevar necesariamente al Padre del que él mismo ha venido, al que se siente referido en todos los momentos de su vida, y al que vuelve después de haber llevado a cabo la obra que el mismo Padre le ha encargado realizar. Jesús el Hijo nos hace hijos de Dios en él. Sólo así participamos en la vida del Dios uno y trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta es la única vocación divina de todo hombre. Por caminos que Dios conoce, el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual (cf GS 22). Los cristianos hemos sido asociados a este misterio de muerte y resurrección en nuestro bautismo. Para ningún ser humano puede ser indiferente esta incorporación a Cristo y a su Iglesia. Pero el influjo salvador de Jesús y de su Espíritu no conocen fronteras. La mediación de Cristo es universal. Y además Jesús, el mediador único, no puede nunca ser considerado una etapa a superar. Sólo unidos a él tenemos ya en este mundo las primicias de la vida de Dios y sólo en él atenderemos en plenitud en la consumación escatológica. La salvación en Cristo es posible para todos los hombres, y en el horizonte de la reflexión teológica puede aparecer incluso la esperanza de que esta salvación alcance de hecho a todos. Pero se desnaturalizaría la salvación misma si

se quisiera afirmar su certeza absoluta y si se alejara de nuestra mirada la posibilidad de la perdición. Dios nos ofrece su plenitud en un acto de amor sin límites que solamente en el amor puede ser aceptado. Nuestra libre correspondencia al amor divino es una dimensión esencial de la salvación cristiana. De ahí la posibilidad –tremenda– de decir no que se abre ante todo ser humano.

No es ajeno a la cuestión de la salvación en Cristo el problema antropológico fundamental de la relación entre el ser humano y Cristo ya a partir de la creación. Cristo, imagen del Dios invisible, es el modelo del hombre. Dios modela al primer Adán con los rasgos que en su momento revestirá el segundo. Con las oportunas distinciones que sin duda hay que hacer, queda en pie el hecho de que, ya por el hecho de la creación, puesto que toda esta se ha realizado en Cristo y por Cristo, no hay ningún hombre que le sea del todo ajeno y que no esté tocado por su luz (cf Jn 1,9). Si la salvación, siempre gratuita e inmerecida, no ha de ser algo extrínseco al hombre, Cristo no ha de ser sólo la última palabra sobre el ser humano, sino también la primera. La salvación, en toda su novedad imprevisible, tiene que llevar al hombre a su plenitud intrínseca. La presencia de Cristo en la definición misma del hombre, la vocación inicial del ser humano a conformarse con él, están relación muy directa con la mediación única y universal de Cristo. No en vano ya el Nuevo Testamento nos invita a abarcar en una sola mirada la mediación creadora y la de la salvación (cf Col 1,15-20). Las dos se implican mutuamente. Nos puede salvar y llevar a la plenitud quien está en el origen de cuanto somos, y a la vez este origen está pensado desde siempre con la mirada puesta en la perfección final del Resucitado. La doctrina acerca de la imagen y semejanza divinas que parte de Cristo como imagen del Dios invisible (cf Col 1,15; 2Cor 4,4) tiene, sin duda, muchos puntos de contacto con la de la universalidad de

relevancia «protológica» de la cristología, tan decisiva en la época patrística, que había sido en parte olvidada durante siglos. La encarnación, muerte y resurrección de Jesús constituyen el centro del designio divino. A la luz de este centro se ha de comprender la creación del mundo y del hombre. Y al mismo tiempo, de este centro y solo de él brota para los hombres el don del Espíritu que nos renueva y que es prenda de vida eterna, primicia de nuestra plenitud escatológica.

La mediación universal de Jesús y la relevancia de la cristología para la doctrina de la creación del hombre[1], son los temas fundamentales que, desde diversos puntos de vista y con algunas variaciones, se abordan en los artículos reunidos en este volumen. En la preparación de la publicación presente dos de los trabajos previos, como ya se ha indicado, han sido objeto de una refundición (actual cap. 3). Respondiendo en parte a idénticas preocupaciones, tenía poco sentido presentarlos aquí simplemente yuxtapuestos[2]. Los otros han experimentado sólo ligeras modificaciones: se ha puesto al día la bibliografía, se han añadido algunos datos o se han eliminado o abreviado otros.

Teniendo que abordar temas idénticos o semejantes desde diferentes puntos de vista, es natural que, a pesar de las modificaciones a que acabo de aludir, se encuentren todavía repeticiones en los trabajos recogidos. A pesar de todo ello he decidido mantenerlas, por una razón que el lector comprenderá fácilmente: eliminarlas todas hubiera significado desnaturalizar los diferentes artículos, convertirlos en simples fragmentos, a la vez que tener que multiplicar las referencias internas. Los mismos datos, las mismas citas, tienen funciones distintas en contextos diferentes. No siempre es inútil volver sobre lo mismo desde ángulos y perspectivas diversos.

1 Al primer tema responden sobre todo los trabajos que ahora aparecen en tercero, cuarto y quinto lugar. Al segundo los que parecen en primer y segundo lugar. El orden

se quisiera afirmar su certeza absoluta y si se alejara de nuestra mirada la posibilidad de la perdición. Dios nos ofrece su plenitud en un acto de amor sin límites que solamente en el amor puede ser aceptado. Nuestra libre correspondencia al amor divino es una dimensión esencial de la salvación cristiana. De ahí la posibilidad –tremenda– de decir no que se abre ante todo ser humano.

No es ajeno a la cuestión de la salvación en Cristo el problema antropológico fundamental de la relación entre el ser humano y Cristo ya a partir de la creación. Cristo, imagen del Dios invisible, es el modelo del hombre. Dios modela al primer Adán con los rasgos que en su momento revestirá el segundo. Con las oportunas distinciones que sin duda hay que hacer, queda en pie el hecho de que, ya por el hecho de la creación, puesto que toda esta se ha realizado en Cristo y por Cristo, no hay ningún hombre que le sea del todo ajeno y que no esté tocado por su luz (cf Jn 1,9). Si la salvación, siempre gratuita e inmerecida, no ha de ser algo extrínseco al hombre, Cristo no ha de ser sólo la última palabra sobre el ser humano, sino también la primera. La salvación, en toda su novedad imprevisible, tiene que llevar al hombre a su plenitud intrínseca. La presencia de Cristo en la definición misma del hombre, la vocación inicial del ser humano a conformarse con él, están relación muy directa con la mediación única y universal de Cristo. No en vano ya el Nuevo Testamento nos invita a abarcar en una sola mirada la mediación creadora y la de la salvación (cf Col 1,15-20). Las dos se implican mutuamente. Nos puede salvar y llevar a la plenitud quien está en el origen de cuanto somos, y a la vez este origen está pensado desde siempre con la mirada puesta en la perfección final del Resucitado. La doctrina acerca de la imagen y semejanza divinas que parte de Cristo como imagen del Dios invisible (cf Col 1,15; 2Cor 4,4) tiene, sin duda, muchos puntos de contacto con la de la universalidad de la mediación salvadora. Tanto el magisterio como la teología de los últimos decenios se han ocupado en diversas ocasiones de la

relevancia «protológica» de la cristología, tan decisiva en la época patrística, que había sido en parte olvidada durante siglos. La encarnación, muerte y resurrección de Jesús constituyen el centro del designio divino. A la luz de este centro se ha de comprender la creación del mundo y del hombre. Y al mismo tiempo, de este centro y solo de él brota para los hombres el don del Espíritu que nos renueva y que es prenda de vida eterna, primicia de nuestra plenitud escatológica.

La mediación universal de Jesús y la relevancia de la cristología para la doctrina de la creación del hombre[1], son los temas fundamentales que, desde diversos puntos de vista y con algunas variaciones, se abordan en los artículos reunidos en este volumen. En la preparación de la publicación presente dos de los trabajos previos, como ya se ha indicado, han sido objeto de una refundición (actual cap. 3). Respondiendo en parte a idénticas preocupaciones, tenía poco sentido presentarlos aquí simplemente yuxtapuestos[2]. Los otros han experimentado sólo ligeras modificaciones: se ha puesto al día la bibliografía, se han añadido algunos datos o se han eliminado o abreviado otros.

Teniendo que abordar temas idénticos o semejantes desde diferentes puntos de vista, es natural que, a pesar de las modificaciones a que acabo de aludir, se encuentren todavía repeticiones en los trabajos recogidos. A pesar de todo ello he decidido mantenerlas, por una razón que el lector comprenderá fácilmente: eliminarlas todas hubiera significado desnaturalizar los diferentes artículos, convertirlos en simples fragmentos, a la vez que tener que multiplicar las referencias internas. Los mismos datos, las mismas citas, tienen funciones distintas en contextos diferentes. No siempre es inútil volver sobre lo mismo desde ángulos y perspectivas diversos.

1 Al primer tema responden sobre todo los trabajos que ahora aparecen en tercero, cuarto y quinto lugar. Al segundo los que parecen en primer y segundo lugar. El orden es simplemente el cronológico.

2 Quiero agradecer a Ángel Cordovilla su paciente labor en la fusión de estos dos trabajos previos.

Cada artículo, con la excepción ya señalada, mantiene así su propia configuración, e, integrado en el conjunto, puede ser completado o iluminado con lo que se dice en los otros ensayos.

Espero que no resulte del todo inútil el intento de poner con más facilidad al alcance de muchos lectores estos artículos que de otra manera pueden resultar de localización muy difícil si no prácticamente imposible. Mi gratitud a quienes han hecho posible la empresa.

1

Cristo, «perfecto hombre» y «hombre perfecto»[1]

1. La perfección de la humanidad de Jesús en los antiguos concilios

El dogma cristológico de la Iglesia, con sus profundas raíces en el Nuevo Testamento, ha afirmado la plena humanidad de Jesús, no solamente en abstracto, sino también en la completa solidaridad con nosotros. El concilio de Calcedonia afirma en su conocida fórmula que el solo y mismo Señor nuestro Jesucristo es «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre...; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (cf Heb 4,15); engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad»[2]. Punto de referencia es no sólo la perfección de la humanidad, en cuanto el Hijo ha asumido la humanidad completa, es decir un cuerpo y un alma racional[3], sino la concreción de la consustancialidad

1 Publicado en E. Benavent Vidal-I. Morali (eds.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al P. Karl Josef Becker SJ*, Valencia-Roma 2003, 171-185.

2 DH 301. Como es sabido, una gran parte de este texto y en concreto la doble consustancialidad con el Padre y con nosotros, encuentra su raíz en la llamada «fórmula

Cada artículo, con la excepción ya señalada, mantiene así su propia configuración, e, integrado en el conjunto, puede ser completado o iluminado con lo que se dice en los otros ensayos.

Espero que no resulte del todo inútil el intento de poner con más facilidad al alcance de muchos lectores estos artículos que de otra manera pueden resultar de localización muy difícil si no prácticamente imposible. Mi gratitud a quienes han hecho posible la empresa.

1

Cristo, «perfecto hombre» y «hombre perfecto»[1]

1. La perfección de la humanidad de Jesús en los antiguos concilios

El dogma cristológico de la Iglesia, con sus profundas raíces en el Nuevo Testamento, ha afirmado la plena humanidad de Jesús, no solamente en abstracto, sino también en la completa solidaridad con nosotros. El concilio de Calcedonia afirma en su conocida fórmula que el solo y mismo Señor nuestro Jesucristo es «perfecto en la divinidad y perfecto en la humanidad; verdaderamente Dios y verdaderamente hombre...; consustancial con el Padre según la divinidad, y consustancial con nosotros según la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado (cf Heb 4,15); engendrado del Padre antes de los siglos según la divinidad, y en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, la madre de Dios, según la humanidad»[2]. Punto de referencia es no sólo la perfección de la humanidad, en cuanto el Hijo ha asumido la humanidad completa, es decir un cuerpo y un alma racional[3], sino la concreción de la consustancialidad

1 Publicado en E. Benavent Vidal-I. Morali (eds.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al P. Karl Josef Becker SJ*, Valencia-Roma 2003, 171-185.

2 DH 301. Como es sabido, una gran parte de este texto y en concreto la doble consustancialidad con el Padre y con nosotros, encuentra su raíz en la llamada «fórmula de la unión» entre Cirilo de Alejandría y los obispos de la iglesia de Antioquía del año 433 (DH 271-273).

3 Gregorio Nacianceno, *Ep.* 101 I 32 (SCh 208,50): «Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado; lo que se ha unido con Dios es salvado», formulación clásica

«con nosotros», con los hombres concretos existentes, cuya condición comparte por completo con la excepción del pecado[4]. En todo caso resulta evidente que, en la aproximación al misterio de la humanidad de Cristo, el punto inmediato de referencia es nuestra concreta condición. El Nuevo Testamento en su conjunto lo presupone, en algunos pasajes la idea se afirma con especial claridad (Gál 4,4: «nacido de mujer, nacido bajo la ley»; Rom 8,3: «Dios envió a su Hijo al mundo en una carne semejante a la del pecado»). Jesús nos salva compartiendo la realidad de nuestra vida. No sólo la naturaleza humana en abstracto, sino nuestra situación real; de ella nos salva Jesús en concreto llevando sobre sí nuestro pecado, él que no ha conocido el pecado (cf 2Cor 5,21; Gál 3,13; 1Pe 2,21-22). Este último aspecto, como veremos, resulta de una especial significación.

La afirmación de la perfección de la humanidad de Cristo presupone que sabemos, al menos inicialmente, lo que significa ser hombre. Presupone también la convicción de que el pecado no es parte de esta perfección sino que, todo lo contrario, es el principal atentado contra ella. El hecho de que se nos diga que el Hijo ha asumido la «naturaleza humana» expresa todo el «realismo de solidaridad»[5] de que da muestra al compartir nuestra condición para librarnos del pecado y comunicarnos la vida divina. La perfección de la humanidad que se predica de Cristo, y que en un principio significa que es un hombre completo y no sólo en parte, es decir, que ha asumido un cuerpo y un alma racional, adquiere de modo implícito, en la misma fórmula, un significado más pleno y más radical. La humanidad de Jesús no es simplemente completa en

de un principio que se repite de formas diversas. La acentuación de la integridad de la

el sentido de que no lo falte nada, contra toda reducción apolinarista o monofisita, sino que a la vez, aunque de manera implícita, se insinúa una perfección que consiste en un crecimiento de la humanidad paralelo al despojamiento y a la kénosis del Hijo de Dios[6]. La evolución posterior contribuirá a precisar todavía más los contenidos y el alcance de la perfección de la humanidad de Cristo, que está libre de la mancha del pecado que afecta a toda la humanidad.

Esto ocurrirá en concreto en los concilios II y III de Constantinopla. En el primero de ellos (año 553) se va a precisar que la unidad de sujeto en Cristo, es decir, el hecho de que su única persona es la del Verbo, no significa que la humanidad asumida no tenga relevancia para la persona del Verbo. La unión hipostática es interpretada como una unión «según composición»[7] de tal manera que se podrá decir que, después de la encarnación, la persona única del Hijo se hace una «persona compuesta»[8]. El sujeto de todas las acciones, el Verbo, no actúa sin la presencia de la naturaleza humana de la que se ha apropiado, es decir, que ha hecho suya de modo definitivo[9]. Después de la encarnación, la persona del Verbo no existe si no es en esta «composición» con la naturaleza humana asumida para nuestra salvación. Y esta naturaleza es completa, perfecta, por ser la naturaleza humana del Hijo.

6 León Magno, «*Tomus ad Flavianum*» (DH 293): «Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens». La idea de la exaltación de la humanidad por la encarnación del Hijo está presente por tanto en el contexto histórico de Calcedonia.

7 DH 424-425: «...la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición o según hipóstasis, según los santos padres... La santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de una y otra herejía [de Apolinar y Eutiques], confiesa la unión de Dios Verbo con la carne según composición, es decir

«con nosotros», con los hombres concretos existentes, cuya condición comparte por completo con la excepción del pecado[4]. En todo caso resulta evidente que, en la aproximación al misterio de la humanidad de Cristo, el punto inmediato de referencia es nuestra concreta condición. El Nuevo Testamento en su conjunto lo presupone, en algunos pasajes la idea se afirma con especial claridad (Gál 4,4: «nacido de mujer, nacido bajo la ley»; Rom 8,3: «Dios envió a su Hijo al mundo en una carne semejante a la del pecado»). Jesús nos salva compartiendo la realidad de nuestra vida. No sólo la naturaleza humana en abstracto, sino nuestra situación real; de ella nos salva Jesús en concreto llevando sobre sí nuestro pecado, él que no ha conocido el pecado (cf 2Cor 5,21; Gál 3,13; 1Pe 2,21-22). Este último aspecto, como veremos, resulta de una especial significación.

La afirmación de la perfección de la humanidad de Cristo presupone que sabemos, al menos inicialmente, lo que significa ser hombre. Presupone también la convicción de que el pecado no es parte de esta perfección sino que, todo lo contrario, es el principal atentado contra ella. El hecho de que se nos diga que el Hijo ha asumido la «naturaleza humana» expresa todo el «realismo de solidaridad»[5] de que da muestra al compartir nuestra condición para librarnos del pecado y comunicarnos la vida divina. La perfección de la humanidad que se predica de Cristo, y que en un principio significa que es un hombre completo y no sólo en parte, es decir, que ha asumido un cuerpo y un alma racional, adquiere de modo implícito, en la misma fórmula, un significado más pleno y más radical. La humanidad de Jesús no es simplemente completa en

de un principio que se repite de formas diversas. La acentuación de la integridad de la naturaleza humana de Jesús tiene una evidente preocupación soteriológica.

4 El concilio alude a Heb 4,15, aunque no lo cita literalmente; dice «en todo semejante a nosotros excepto en el pecado», el texto de Hebreos dice «probado en todo igual que nosotros excepto en el pecado».

5 M. Bordoni, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. 3. Il Cristo annunziato dalla Chiesa*, Roma 1986, 844.

el sentido de que no lo falte nada, contra toda reducción apolinarista o monofisita, sino que a la vez, aunque de manera implícita, se insinúa una perfección que consiste en un crecimiento de la humanidad paralelo al despojamiento y a la kénosis del Hijo de Dios[6]. La evolución posterior contribuirá a precisar todavía más los contenidos y el alcance de la perfección de la humanidad de Cristo, que está libre de la mancha del pecado que afecta a toda la humanidad.

Esto ocurrirá en concreto en los concilios II y III de Constantinopla. En el primero de ellos (año 553) se va a precisar que la unidad de sujeto en Cristo, es decir, el hecho de que su única persona es la del Verbo, no significa que la humanidad asumida no tenga relevancia para la persona del Verbo. La unión hipostática es interpretada como una unión «según composición»[7] de tal manera que se podrá decir que, después de la encarnación, la persona única del Hijo se hace una «persona compuesta»[8]. El sujeto de todas las acciones, el Verbo, no actúa sin la presencia de la naturaleza humana de la que se ha apropiado, es decir, que ha hecho suya de modo definitivo[9]. Después de la encarnación, la persona del Verbo no existe si no es en esta «composición» con la naturaleza humana asumida para nuestra salvación. Y esta naturaleza es completa, perfecta, por ser la naturaleza humana del Hijo.

6 León Magno, *«Tomus ad Flavianum»* (DH 293): «Adsumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens». La idea de la exaltación de la humanidad por la encarnación del Hijo está presente por tanto en el contexto histórico de Calcedonia.

7 DH 424-425: «...la unión de Dios Verbo con la carne animada de alma racional e inteligente se hizo según composición o según hipóstasis, según los santos padres... La santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de una y otra herejía [de Apolinar y Eutiques], confiesa la unión de Dios Verbo con la carne según composición, es decir, según hipóstasis. Porque la unión según composición en el misterio de Cristo, no sólo guarda inconfusos los elementos que se juntan, sino que tampoco admite la división». Es evidente la presencia del lenguaje de la fórmula del concilio de Calcedonia.

8 Cf Tomás de Aquino, *STh* III 2,4.

9 Ya lo indicó el papa san León Magno, antes y después de Calcedonia; cf DH 294; 318.

Y todavía con más claridad insistió en la perfección de la naturaleza humana del Hijo el tercer concilio de Constantinopla (año 680-681), también en este caso con una clara preocupación soteriológica en el trasfondo. En efecto, con la insistencia en la perfección de la humanidad que incluye la voluntad humana[10], profundiza de manera nueva en lo que significa la ausencia de pecado en Cristo: la voluntad del Hijo es idéntica con la del Padre, según el conocido principio de que existe una sola voluntad en la Trinidad santísima[11]. A la vez en su voluntad humana, distinta de la divina aunque en perfecta sumisión a ella en todo momento, Jesús es obediente al Padre; así alcanza toda su significación el «excepto el pecado» de la fórmula de Calcedonia, y toda su relevancia la perfección de la humanidad de Cristo: «La humanidad de Jesús es la expresión encarnativa, la plasmación en el tiempo de su filiación eterna. Por eso tiene toda la plenitud que la finitud, la individualidad y la temporalidad permiten. Ahora bien, por ser la humanidad de Dios es la más plenamente humana y su libertad es la más perfecta: la que puede ser soberana sobre sí y ante Dios: por ello es sin pecado»[12]. La voluntad humana de Jesús, a la vez que pone de relieve la perfección de su humanidad, nos muestra la profundidad de su condición filial al existir en la prefecta sumisión al Padre. El cumplimiento de los designios de Dios es la perfección de la criatura, que existe y puede existir sólo en referencia al Creador. La libertad de Cristo en cuanto hombre, en tanto que sustentada por la persona del Hijo, es la más plena que cabe pensar, más

10 DH 556: «Y predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales o quereres y dos operaciones naturales... Y dos voluntades no contrarias... sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella.... Porque a la manera que su carne se dice y es carne

aún, es mucho más plena de lo que cabe imaginar. Por una parte la voluntad humana de Jesús se orienta en todo a la del Hijo, por otra éste se expresa y asume la voluntad humana de Cristo como propia. También en cuanto hombre, Cristo se entrega libremente al Padre y así puede operar nuestra salvación. De este modo puede interceder a favor nuestro (cf Rom 8,34; Heb 7,23, 9,24; 1Jn 2,1) y puede ocupar ante el Padre nuestro lugar. Hay un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (cf 1Tim 2,5).

Se han de poner necesariamente en relación la perfección de la humanidad de Cristo, su solidaridad con nosotros, su ausencia de pecado y la existencia de su voluntad humana en sumisión perfecta a la divina. La humanidad es perfecta en cuanto es completa, pero más todavía lo es porque, siendo sin pecado, Jesús, en cuanto hombre, se puede entregar plenamente al Padre por nosotros. Y ello es así en último término porque la criatura no desaparece ni disminuye ante la mayor proximidad del Creador, sino que precisamente en virtud de ésta adquiere su perfección mayor. Si la unión hipostática es la mayor unión que puede absolutamente existir entre Dios y el hombre, en Jesús y no en otro lugar se ha de buscar la perfección de la humanidad, no a pesar, sino en virtud de su divinidad[13]. Por ello «hay que concebir la relación de la persona del Logos con su naturaleza humana de manera tal que en ella autonomía y cercanía radical alcancen, en igual medida, el grado supremo único e inconmensurable cualitativamente con otros casos, aunque siempre dentro del ámbito creador-criatura»[14]. Estas reflexiones fueron realizadas, como es bien sabido, en el ámbito de

13 Es obligada en este contexto la referencia al conocido artículo de Karl Rahner, «Problemas actuales de Cristología», en *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, 169-222,

Y todavía con más claridad insistió en la perfección de la naturaleza humana del Hijo el tercer concilio de Constantinopla (año 680-681), también en este caso con una clara preocupación soteriológica en el trasfondo. En efecto, con la insistencia en la perfección de la humanidad que incluye la voluntad humana[10], profundiza de manera nueva en lo que significa la ausencia de pecado en Cristo: la voluntad del Hijo es idéntica con la del Padre, según el conocido principio de que existe una sola voluntad en la Trinidad santísima[11]. A la vez en su voluntad humana, distinta de la divina aunque en perfecta sumisión a ella en todo momento, Jesús es obediente al Padre; así alcanza toda su significación el «excepto el pecado» de la fórmula de Calcedonia, y toda su relevancia la perfección de la humanidad de Cristo: «La humanidad de Jesús es la expresión encarnativa, la plasmación en el tiempo de su filiación eterna. Por eso tiene toda la plenitud que la finitud, la individualidad y la temporalidad permiten. Ahora bien, por ser la humanidad de Dios es la más plenamente humana y su libertad es la más perfecta: la que puede ser soberana sobre sí y ante Dios: por ello es sin pecado»[12]. La voluntad humana de Jesús, a la vez que pone de relieve la perfección de su humanidad, nos muestra la profundidad de su condición filial al existir en la prefecta sumisión al Padre. El cumplimiento de los designios de Dios es la perfección de la criatura, que existe y puede existir sólo en referencia al Creador. La libertad de Cristo en cuanto hombre, en tanto que sustentada por la persona del Hijo, es la más plena que cabe pensar, más

10 DH 556: «Y predicamos igualmente en Él dos voluntades naturales o quereres y dos operaciones naturales... Y dos voluntades no contrarias... sino que su voluntad humana sigue a su voluntad divina y omnipotente, sin oponérsele ni combatirla, antes bien, enteramente sometida a ella.... Porque a la manera que su carne se dice y es carne de Dios Verbo, así la voluntad natural de su carne se dice y es propia de Dios Verbo... Porque a la manera que su carne animada santísima e inmaculada, no por estar divinizada quedó suprimida, sino que permaneció en su propio término y razón, así tampoco su voluntad quedó suprimida por estar divinizada».

11 Cf DH 172; 501; 542; 544; 545; 546; 572; 680; 851.

12 O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, 269.

aún, es mucho más plena de lo que cabe imaginar. Por una parte la voluntad humana de Jesús se orienta en todo a la del Hijo, por otra éste se expresa y asume la voluntad humana de Cristo como propia. También en cuanto hombre, Cristo se entrega libremente al Padre y así puede operar nuestra salvación. De este modo puede interceder a favor nuestro (cf Rom 8,34; Heb 7,23, 9,24; 1Jn 2,1) y puede ocupar ante el Padre nuestro lugar. Hay un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (cf 1Tim 2,5).

Se han de poner necesariamente en relación la perfección de la humanidad de Cristo, su solidaridad con nosotros, su ausencia de pecado y la existencia de su voluntad humana en sumisión perfecta a la divina. La humanidad es perfecta en cuanto es completa, pero más todavía lo es porque, siendo sin pecado, Jesús, en cuanto hombre, se puede entregar plenamente al Padre por nosotros. Y ello es así en último término porque la criatura no desaparece ni disminuye ante la mayor proximidad del Creador, sino que precisamente en virtud de ésta adquiere su perfección mayor. Si la unión hipostática es la mayor unión que puede absolutamente existir entre Dios y el hombre, en Jesús y no en otro lugar se ha de buscar la perfección de la humanidad, no a pesar, sino en virtud de su divinidad[13]. Por ello «hay que concebir la relación de la persona del Logos con su naturaleza humana de manera tal que en ella autonomía y cercanía radical alcancen, en igual medida, el grado supremo único e inconmensurable cualitativamente con otros casos, aunque siempre dentro del ámbito creador-criatura»[14]. Estas reflexiones fueron realizadas, como es bien sabido, en el ámbito de

13 Es obligada en este contexto la referencia al conocido artículo de Karl Rahner, «Problemas actuales de Cristologia», en *Escritos de Teología* I, Madrid 1963, 169-222, que tanto influjo ha tenido en los estudios cristológicos de los últimos años. Ahí se enuncia la tesis fundamental, ib. 183: «La dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa, sino directa, con la verdadera autonomía ante él».

14 Ib, 183; ib, 185: «El movimiento de la creación aparecería gravitando de antemano hacia ese punto en el que Dios alcanza simultáneamente la suprema cercanía y lejanía frente a lo distinto de él - lo creado».

un estudio sobre el concilio de Calcedonia. Éste se ha limitado a señalar explícitamente que la humanidad de Cristo es completa, como había hecho ya el concilio de Éfeso. Pero los desarrollos dogmáticos posteriores de la antigua Iglesia ayudan a mostrar de manera clara cómo la dinámica que el cuarto concilio ecuménico ha iniciado lleva en sí misma el germen de las verdades que posteriormente se han explicitado. En concreto la explícita mención de la ausencia de pecado apunta hacia algo más que a una humanidad completa. El dogma cristológico ha reflexionado a partir de ahí sobre la impecabilidad de Cristo, sobre su perfecta libertad, sobre su plena respuesta, también en cuanto hombre, a Dios, en virtud de la cual puede librarnos de nuestra desobediencia y de nuestro pecado. Jesús no sólo no ha pecado de hecho, sino que no podía pecar dada su condición filial, su ser en referencia total al Padre. No se hizo irreprochable en virtud de su esfuerzo moral[15]. En el hecho de no poder pecar se halla la perfección de la libertad, no su límite[16]. Y aunque Jesús no tenga una libertad humana distinta de la divina, esto no quiere decir que ésta no sea auténticamente humana; ya que la libertad del Hijo se ejerce en el modo propio de la libertad humana, en el tiempo y en la historia[17]. La perfección de la naturaleza humana no se reduce por tanto al hecho de que sea completa. Tenemos que tener presente en este contexto

15 Cf DH 434.

16 Cf O. González de Cardedal, *o.c.*, 477, con cita de santo Tomás, *STh* I 62,8.

17 W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1978, 292: «Sólo Dios puede ser pensado de modo tan "supraesencial" y "soberanamente libre" que haga libre en su más íntima peculiaridad lo que es distinto de sí precisamente al unirlo consigo de modo total». Cf M. Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986, 856. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, París 1982, 177, sobre la distinción entre la voluntad y la libertad. La primera se coloca del lado de la natu-

el hecho de que en su vida de perfecta obediencia filial al Padre, consumada en la pasión y en la muerte, Jesús ha alcanzado la «perfección» gracias a la cual es causa de salvación eterna para los que le obedecen (cf Heb 5,8-9).

Si es evidente que no podemos pensar en la encarnación del Hijo si no es a partir de nuestra condición humana que comparte plenamente, no hay duda de que en un segundo momento la reflexión cristiana ha insinuado unas perspectivas que no se quedan en este estadio de reflexión. Ésta fue la experiencia de quienes se encontraron con Jesús durante el tiempo de su vida mortal (cf Mc 1,22.27; 2,12; 7,37; 12,17 etc). Seguirle en su modo concreto de vivir es hallar la vida. San Pablo ha hablado de Cristo como del último y segundo Adán (cf 1Cor 15,45-47), es decir, la definitiva imagen del hombre; en Cristo se crea de los judíos y gentiles un solo «hombre nuevo» (cf Ef 2,15). Cristo se convierte así en el prototipo de la humanidad que él ha salvado y redimido. Él ha compartido nuestra condición y nos ha salvado porque ha muerto y ha resucitado de entre los muertos y nos hace partícipes de su vida. Es inevitable por consiguiente la consideración de que si por una parte él ha sido hombre como nosotros, una vez que en su vida ha cumplido la voluntad del Padre, ha muerto y ha resucitado, aparece claro que el destino del hombre es llegar a ser como Cristo. Si en un primer momento la condición humana es el punto de referencia necesario para comprender lo que significa la encarnación del Hijo de Dios, y por consiguiente se va de Adán a Cristo, en un segundo instante se descubre que Jesús es el modelo según el cual el hombre debe configurarse; se pasa entonces de Cristo a Adán, «que es figura del que había de venir» (Rom 5,14)[18]. Los antiguos concilios no desarrollaron estas ideas entre otras cosas porque no explicitaron la cuestión soteriológica

un estudio sobre el concilio de Calcedonia. Éste se ha limitado a señalar explícitamente que la humanidad de Cristo es completa, como había hecho ya el concilio de Éfeso. Pero los desarrollos dogmáticos posteriores de la antigua Iglesia ayudan a mostrar de manera clara cómo la dinámica que el cuarto concilio ecuménico ha iniciado lleva en sí misma el germen de las verdades que posteriormente se han explicitado. En concreto la explícita mención de la ausencia de pecado apunta hacia algo más que a una humanidad completa. El dogma cristológico ha reflexionado a partir de ahí sobre la impecabilidad de Cristo, sobre su perfecta libertad, sobre su plena respuesta, también en cuanto hombre, a Dios, en virtud de la cual puede librarnos de nuestra desobediencia y de nuestro pecado. Jesús no sólo no ha pecado de hecho, sino que no podía pecar dada su condición filial, su ser en referencia total al Padre. No se hizo irreprochable en virtud de su esfuerzo moral[15]. En el hecho de no poder pecar se halla la perfección de la libertad, no su límite[16]. Y aunque Jesús no tenga una libertad humana distinta de la divina, esto no quiere decir que ésta no sea auténticamente humana; ya que la libertad del Hijo se ejerce en el modo propio de la libertad humana, en el tiempo y en la historia[17]. La perfección de la naturaleza humana no se reduce por tanto al hecho de que sea completa. Tenemos que tener presente en este contexto

15 Cf DH 434.

16 Cf O. González de Cardedal, *o.c.*, 477, con cita de santo Tomás, *STh* I 62,8.

17 W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1978, 292: «Sólo Dios puede ser pensado de modo tan "supraesencial" y "soberanamente libre" que haga libre en su más íntima peculiaridad lo que es distinto de sí precisamente al unirlo consigo de modo total». Cf M. Bordoni, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Roma 1986, 856. B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église*, París 1982, 177, sobre la distinción entre la voluntad y la libertad. La primera se coloca del lado de la naturaleza y por ello hay que hablar de dos voluntades. La segunda del lado de la persona, y por ello una sola es la libertad. No se puede hablar de la persona humana al lado de la divina, y por ello tampoco de la libertad. Pero la libertad divina se ha humanizado en Jesús, que ha colocado su única libertad personal eñ una naturaleza humana y la ha ejercido humanamente.

el hecho de que en su vida de perfecta obediencia filial al Padre, consumada en la pasión y en la muerte, Jesús ha alcanzado la «perfección» gracias a la cual es causa de salvación eterna para los que le obedecen (cf Heb 5,8-9).

Si es evidente que no podemos pensar en la encarnación del Hijo si no es a partir de nuestra condición humana que comparte plenamente, no hay duda de que en un segundo momento la reflexión cristiana ha insinuado unas perspectivas que no se quedan en este estadio de reflexión. Ésta fue la experiencia de quienes se encontraron con Jesús durante el tiempo de su vida mortal (cf Mc 1,22.27; 2,12; 7,37; 12,17 etc). Seguirle en su modo concreto de vivir es hallar la vida. San Pablo ha hablado de Cristo como del último y segundo Adán (cf 1Cor 15,45-47), es decir, la definitiva imagen del hombre; en Cristo se crea de los judíos y gentiles un solo «hombre nuevo» (cf Ef 2,15). Cristo se convierte así en el prototipo de la humanidad que él ha salvado y redimido. Él ha compartido nuestra condición y nos ha salvado porque ha muerto y ha resucitado de entre los muertos y nos hace partícipes de su vida. Es inevitable por consiguiente la consideración de que si por una parte él ha sido hombre como nosotros, una vez que en su vida ha cumplido la voluntad del Padre, ha muerto y ha resucitado, aparece claro que el destino del hombre es llegar a ser como Cristo. Si en un primer momento la condición humana es el punto de referencia necesario para comprender lo que significa la encarnación del Hijo de Dios, y por consiguiente se va de Adán a Cristo, en un segundo instante se descubre que Jesús es el modelo según el cual el hombre debe configurarse; se pasa entonces de Cristo a Adán, «que es figura del que había de venir» (Rom 5,14)[18]. Los antiguos concilios no desarrollaron estas ideas entre otras cosas porque no explicitaron la cuestión soteriológica

18 Aunque hay que tener presente que en este contexto Pablo se refiere sobre todo a la redención y a la liberación del pecado que sobre todos pesa como consecuencia del pecado de Adán, no considera directamente la configuración del hombre con Cristo.

subyacente a los problemas de la constitución de Cristo. Pero en la vigilia del concilio de Calcedonia, san León Magno indicó que el Hijo de Dios al asumir la forma de siervo elevó lo humano *(humana augens)* sin disminuir lo divino[19], de tal manera que indirectamente se deja entender que la que la naturaleza humana alcanza en Jesús una perfección nueva y única[20]. La ausencia de pecado en Jesús no parece ajena a esta excelencia de su humanidad[21].

2. El concilio Vaticano II

La perfección de la humanidad de Cristo que los antiguos concilios han subrayado, lleva ya en el contexto de los antiguos escritores a la idea de que no es sólo el carácter completo de la naturaleza el que se pone en juego, sino también el carácter paradigmático de la humanidad de Jesús como consecuencia de la dignidad que le otorga el ser la humanidad del Hijo y la perfección moral que acompaña a este hecho. En este sentido podemos pensar en una profunda continuidad, aun con la novedad que indudablemente se presenta, entre las antiguas definiciones y el concilio Vaticano II, que ha hablado explícitamente de Cristo no sólo como perfecto hombre, sino también como el hombre perfecto: «Cristo, el último Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre, y le descubre la grandeza de su vocación... El que es "imagen de Dios invisible" (Col 1,15) es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En Él la

19 Cf la nota 6.

20 Cf también del mismo san León Magno la carta *Licet per nostros* (DH 297):

naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sublime. Pues él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS 22). No entraremos en un análisis detallado de este texto[22]. Nos limitaremos a glosar algunos aspectos interesantes para nuestro propósito.

Ante todo aparece claro que el Vaticano II se coloca en una perspectiva distinta de la de los antiguos documentos eclesiales. Se presupone ciertamente un cierto conocimiento de lo que es el hombre antes de abordar el estudio de Cristo como «hombre nuevo», como reza el título de este número de la constitución pastoral. Pero aquí se explicita directamente la segunda parte del proceso. Una vez conocido Cristo y su vida concreta resulta claro que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir»[23]. Parece insinuarse por consiguiente que la perfección del hombre Jesús no se sitúa sólo en el plano escatológico, sino que sino también en el protológico: él constituye el modelo en cuyo seguimiento y conformación los hombres alcanzamos la plenitud porque desde el principio es el modelo a cuya imagen el hombre ha sido creado desde el primer instante. Si la primera parte de esta afirmación ha estado siempre presente en la conciencia de la Iglesia, no se puede decir que haya ocurrido lo mismo con la segunda, bien documentada no obstante en el pensamiento

22 Cf L. F. Ladaria, *El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II*, en R. Latourelle, (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 705-714; T. Gertler, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des Zweiten Vatikanischen Konzil*, Leipzig 1986.

23 GS 22; estas palabras constituyen el comienzo de este número. El texto hace referencia a Rom 5,14, que hemos citado un poco antes. Apuntábamos el hecho de que

subyacente a los problemas de la constitución de Cristo. Pero en la vigilia del concilio de Calcedonia, san León Magno indicó que el Hijo de Dios al asumir la forma de siervo elevó lo humano *(humana augens)* sin disminuir lo divino[19], de tal manera que indirectamente se deja entender que la que la naturaleza humana alcanza en Jesús una perfección nueva y única[20]. La ausencia de pecado en Jesús no parece ajena a esta excelencia de su humanidad[21].

2. El concilio Vaticano II

La perfección de la humanidad de Cristo que los antiguos concilios han subrayado, lleva ya en el contexto de los antiguos escritores a la idea de que no es sólo el carácter completo de la naturaleza el que se pone en juego, sino también el carácter paradigmático de la humanidad de Jesús como consecuencia de la dignidad que le otorga el ser la humanidad del Hijo y la perfección moral que acompaña a este hecho. En este sentido podemos pensar en una profunda continuidad, aun con la novedad que indudablemente se presenta, entre las antiguas definiciones y el concilio Vaticano II, que ha hablado explícitamente de Cristo no sólo como perfecto hombre, sino también como el hombre perfecto: «Cristo, el último Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre, y le descubre la grandeza de su vocación... El que es "imagen de Dios invisible" (Col 1,15) es el hombre perfecto que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En Él la

19 Cf la nota 6.

20 Cf también del mismo san León Magno la carta *Licet per nostros* (DH 297): «nec damnum sui recipiens nec augmentum et sic adsumptam naturam beatificans, ut glorificata in glorificante permaneat».

21 Ib (DH 299): «Nec alio illi quam ceteris hominibus anima est inspirata principio, quae excelleret non diversitate generis sed sublimitate virtutis».

naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sublime. Pues él mismo, el Hijo de Dios, con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre» (GS 22). No entraremos en un análisis detallado de este texto[22]. Nos limitaremos a glosar algunos aspectos interesantes para nuestro propósito.

Ante todo aparece claro que el Vaticano II se coloca en una perspectiva distinta de la de los antiguos documentos eclesiales. Se presupone ciertamente un cierto conocimiento de lo que es el hombre antes de abordar el estudio de Cristo como «hombre nuevo», como reza el título de este número de la constitución pastoral. Pero aquí se explicita directamente la segunda parte del proceso. Una vez conocido Cristo y su vida concreta resulta claro que «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Pues Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir»[23]. Parece insinuarse por consiguiente que la perfección del hombre Jesús no se sitúa sólo en el plano escatológico, sino que sino también en el protológico: él constituye el modelo en cuyo seguimiento y conformación los hombres alcanzamos la plenitud porque desde el principio es el modelo a cuya imagen el hombre ha sido creado desde el primer instante. Si la primera parte de esta afirmación ha estado siempre presente en la conciencia de la Iglesia, no se puede decir que haya ocurrido lo mismo con la segunda, bien documentada no obstante en el pensamiento

22 Cf L. F. LADARIA, *El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II*, en R. LATOURELLE, (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas*, Salamanca 1989, 705-714; T. GERTLER, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des Zweiten Vatikanischen Konzil*, Leipzig 1986.

23 GS 22; estas palabras constituyen el comienzo de este número. El texto hace referencia a Rom 5,14, que hemos citado un poco antes. Apuntábamos el hecho de que este pasaje paulino se sitúa en un contexto en que se habla de la liberación del pecado. Pero el Concilio parece usarlo en un sentido más amplio, como da a entender además la cita de Tertuliano *De carnis resurrectione* (*De resurrectione mortuorum*) 6: «Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus».

de los primeros siglos cristianos: Cristo que se iba a encarnar es el modelo a partir del cual el Padre ha pensado al hombre y lo ha modelado del barro de la tierra todavía virgen en el paraíso terrenal[24].

A partir de esta concepción, que ciertamente en el Vaticano II hallamos solamente insinuada, adquieren connotaciones muy claras la «perfección» de la humanidad de Jesús afirmada en el concilio Vaticano II y las consecuencias antropológicas que de ella se derivan. Cristo es el modelo a partir del cual el hombre ha sido creado; este hecho no se puede separar de la vocación del ser humano a conformarse con Cristo, sino que constituye más bien su presupuesto[25]; la reproducción de la imagen de Cristo puede ser

24 El texto de Tertuliano citado en GS 22 y al que nos acabamos de referir prosigue de la siguiente manera (CCL 2,928): «Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi... Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus»; ID, *Adv. Prax.* XII 3-4 (CCL 2,1173): «Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem, Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritui vero qui erat sanctificaturus hominem... Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad Filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo»; cf ID, *Adv. Marc.* V 8,1 (CCL 1,685); IRENEO DE LYON, *Demonstr.* 22 (FP 2,106): «Y la imagen de Dios es el Hijo a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué en los últimos tiempos se ha manifestado para dar a entender que la imagen era semejante a sí»; ib, 32 (123): «De esta tierra, pues, todavía virgen, Dios tomó barro y plasmó al hombre, principio del género humano. Para dar, pues cumplimiento a aqueste hombre, asumió el Señor la misma disposición suya de corporeidad, que nació de una Virgen por la Voluntad y Sabiduría de Dios, para manifestar también él la identidad de su corporeidad con la de Adán, y para que se cumpliese lo que en el principio se había escrito: el hombre a imagen y semejanza de Dios»; cf también ID, *Adv. Haer.* III 21,10; 22,3 (SCh 211,428-430; 438); V 16,2 (SCh 153,216); esta idea cristológica de la *imago*, aunque en coexistencia con otras concepciones, se mantuvo viva en Occidente, todavía durante los ss. IV y V; cf, por ejemplo, HILARIO DE POITIERS, *Myst.* I 2 (SCh 18bis, 76); PEDRO CRISÓLOGO, *Ser.* 117,1-2 (CCL 24A, 709); GREGORIO DE ELVIRA, *Trac. Orig.* XIV 25 (FP 9, 344): XVI 22 (374); AURELIO PRUDENCIO, *Apoteosis*. *v.* 309 y 1040 (*Obras completas*, BAC, Madrid 1981, 200; 240). Referencias sobre el tema en la teología oriental se encontrarán en V. GROSSI, *Lineamenta di antropologia patristica*, Roma 1983, 61-62. Cf, para este tema, L. F. LADARIA, *El hombre creado a imagen de Dios*, en B. SESBOÜÉ, (dir.), *El hombre y su salvación (Historia de los dogmas 2)*, Salamanca [illegible]

la perfección intrínseca del hombre porque éste desde siempre ha sido pensado por Dios para que alcance la perfecta semejanza con su Hijo. No hay otra vocación última para ningún ser humano si no es Dios mismo[26]. Por ello el seguimiento de Cristo equivale a la perfección en el mismo ser del hombre, como indica el propio concilio Vaticano II[27]. La única vocación divina del hombre adquiere una clara connotación cristológica.

La naturaleza humana ha sido en Cristo asumida y no absorbida. La enseñanza del Vaticano II se apoya sobre numerosos textos de la tradición a los que ya hemos hecho referencia[28]. Pero la afirmación conciliar va más allá. No sólo la naturaleza humana de Cristo no queda anulada o absorbida por la divinidad, sino que esta naturaleza ha sido elevada a una sublime dignidad «también en nosotros». El texto presupone que esta sublime dignidad corresponde primariamente a la humanidad de Jesús. Pero entre Jesús y nosotros hay una relación intrínseca. La unión hipostática es un hecho único e irrepetible, pero el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido «en cierto modo *(quodammodo)* a todo hombre». La pretendida vaguedad de la formulación no significa que se minimice la realidad profunda que se quiere expresar[29];

para cumplir la nueva ley del amor... Asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza, llegará a la resurrección. Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es una sola, la divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo, de un modo conocido por Dios, ofrece a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual».

26 GS 24: «Todos... son llamados a un solo e idéntico fin, es decir, Dios mismo»; cf GS 22, texto citado en la nota anterior.

27 GS 22: «El que sigue a Cristo, hombre perfecto *(homo perfectus)*, se hace él mismo más hombre». En otros lugares de DS se usa la formulación tradicional *perfectus homo*; cf GS 38; 45.

28 En concreto se citan los concilios II y III de Constantinopla y el concilio de Calcedonia: cf nn. 3 y 4 de GS 22.

de los primeros siglos cristianos: Cristo que se iba a encarnar es el modelo a partir del cual el Padre ha pensado al hombre y lo ha modelado del barro de la tierra todavía virgen en el paraíso terrenal[24].

A partir de esta concepción, que ciertamente en el Vaticano II hallamos solamente insinuada, adquieren connotaciones muy claras la «perfección» de la humanidad de Jesús afirmada en el concilio Vaticano II y las consecuencias antropológicas que de ella se derivan. Cristo es el modelo a partir del cual el hombre ha sido creado; este hecho no se puede separar de la vocación del ser humano a conformarse con Cristo, sino que constituye más bien su presupuesto[25]; la reproducción de la imagen de Cristo puede ser

24 El texto de Tertuliano citado en GS 22 y al que nos acabamos de referir prosigue de la siguiente manera (CCL 2,928): «Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi... Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus»; ID, *Adv. Prax.* XII 3-4 (CCL 2,1173): «Cum quibus enim faciebat hominem et quibus faciebat similem, Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritui vero qui erat sanctificaturus hominem... Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad Filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo»; cf ID, *Adv. Marc.* V 8,1 (CCL 1,685); IRENEO DE LYON, *Demonstr.* 22 (FP 2,106): «Y la imagen de Dios es el Hijo a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué en los últimos tiempos se ha manifestado para dar a entender que la imagen era semejante a sí»; ib, 32 (123): «De esta tierra, pues, todavía virgen, Dios tomó barro y plasmó al hombre, principio del género humano. Para dar, pues cumplimiento a aqueste hombre, asumió el Señor la misma disposición suya de corporeidad, que nació de una Virgen por la Voluntad y Sabiduría de Dios, para manifestar también él la identidad de su corporeidad con la de Adán, y para que se cumpliese lo que en el principio se había escrito: el hombre a imagen y semejanza de Dios»; cf también ID, *Adv. Haer.* III 21,10; 22,3 (SCh 211,428-430; 438); V 16,2 (SCh 153,216); esta idea cristológica de la *imago*, aunque en coexistencia con otras concepciones, se mantuvo viva en Occidente, todavía durante los ss. IV y V; cf, por ejemplo, HILARIO DE POITIERS, *Myst.* I 2 (SCh 18bis, 76); PEDRO CRISÓLOGO, *Ser.* 117,1-2 (CCL 24A, 709); GREGORIO DE ELVIRA, *Trac. Orig.* XIV 25 (FP 9, 344): XVI 22 (374); AURELIO PRUDENCIO, *Apoteosis.* v. 309 y 1040 (*Obras completas,* BAC, Madrid 1981, 200; 240). Referencias sobre el tema en la teología oriental se encontrarán en V. GROSSI, *Lineamenta di antropologia patristica,* Roma 1983, 61-62. Cf, para este tema, L. F. LADARIA, *El hombre creado a imagen de Dios,* en B. SESBOÜÉ, (dir.), *El hombre y su salvación (Historia de los dogmas* 2), Salamanca 1996, 75-115, esp. 78-82.

25 GS 22, después del pasaje que hemos citado en el texto: «El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el Primogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29; Col 1,18), recibe las "primicias del Espíritu" (Rom 8,23) que le capacitan

la perfección intrínseca del hombre porque éste desde siempre ha sido pensado por Dios para que alcance la perfecta semejanza con su Hijo. No hay otra vocación última para ningún ser humano si no es Dios mismo[26]. Por ello el seguimiento de Cristo equivale a la perfección en el mismo ser del hombre, como indica el propio concilio Vaticano II[27]. La única vocación divina del hombre adquiere una clara connotación cristológica.

La naturaleza humana ha sido en Cristo asumida y no absorbida. La enseñanza del Vaticano II se apoya sobre numerosos textos de la tradición a los que ya hemos hecho referencia[28]. Pero la afirmación conciliar va más allá. No sólo la naturaleza humana de Cristo no queda anulada o absorbida por la divinidad, sino que esta naturaleza ha sido elevada a una sublime dignidad «también en nosotros». El texto presupone que esta sublime dignidad corresponde primariamente a la humanidad de Jesús. Pero entre Jesús y nosotros hay una relación intrínseca. La unión hipostática es un hecho único e irrepetible, pero el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido «en cierto modo *(quodammodo)* a todo hombre». La pretendida vaguedad de la formulación no significa que se minimice la realidad profunda que se quiere expresar[29];

para cumplir la nueva ley del amor... Asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, fortalecido por la esperanza, llegará a la resurrección. Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es una sola, la divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo, de un modo conocido por Dios, ofrece a todos la posibilidad de ser asociados al misterio pascual».

26 GS 24: «Todos... son llamados a un solo e idéntico fin, es decir, Dios mismo»; cf GS 22, texto citado en la nota anterior.

27 GS 22: «El que sigue a Cristo, hombre perfecto *(homo perfectus)*, se hace él mismo más hombre». En otros lugares de DS se usa la formulación tradicional *perfectus homo*; cf GS 38; 45.

28 En concreto se citan los concilios II y III de Constantinopla y el concilio de Calcedonia: cf nn. 3 y 4 de GS 22.

29 No es este el lugar de entrar en este problema de la inclusión de la humanidad en Cristo. Además de GS 22, se encuentran alusiones a la unión de todos los hombres en Cristo en los nn. 24 y 32. El tema ha sido abundantemente desarrollado en la época patrística, también en conexión con el motivo de la Iglesia cuerpo de Cristo.

simplemente se quiere poner de relieve la diferencia con la unión hipostática, única e irrepetible. La elevación de la naturaleza humana que tiene lugar por el hecho de que el Hijo de Dios la haya asumido tiene consecuencias para toda la humanidad. Ésta es otra dimensión de la perfección de la humanidad de Cristo que tiene una indudable repercusión soteriológica. Aunque no se explicite siempre, la dimensión soteriológica está siempre presente en el dogma cristológico. Si en los primeros siglos de la Iglesia la integridad de la naturaleza humana de Jesús garantizaba la salvación del hombre entero en todas sus dimensiones, la perfección de la humanidad de Jesús con las dimensiones que ahora se ponen de relieve permite indicar que en la configuración con Cristo que él mismo hace posible al compartir nuestra condición está la perfección del hombre. La humanidad queda enaltecida con la asunción de la misma por parte del Hijo de Dios. Parece que resuena en el Vaticano II, con una más explícita referencia a todos los hombres, la expresión de san León Magno, *humana augens* a la que nos hemos referido[30]. Si un primer movimiento lleva de Adán a Cristo, para entender lo que Cristo es, muy pronto, a la luz del a fe, se ha hecho necesario el paso contrario para entender la profundidad del ser humano. Ya san Ignacio de Antioquía pensaba que sería un hombre cuando hubiera alcanzado por el martirio, que le iba a configurar con Cristo, la luz pura de Dios[31]. De Adán a Cristo y de Cristo a Adán, dos movimientos relacionados, que se implican mutuamente. Si en un primer instante es el primero el que predomina, después es el segundo el que, sin anular el anterior,

Un tratamiento sucinto con información suficiente se encontrará en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* BAC, Madrid 2001, 525-528.

30 Cf nn. 6 y 19. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* I F 4 (cf *Documentos 1979-1996*, ed. C. Pozo, Madrid 1998, 254): «Cuanto

adquiere la primacía. Hans Urs von Balthasar ha señalado agudamente esta prioridad recíproca de Cristo y Adán: «en Cristo se reflejan mutuamente Dios y el hombre en el infinito. Porque en un sentido él es el resultado del encuentro de ambas naturalezas, pero en otro sentido él mismo, como persona divina, determina la relación y la distancia entre Dios y el hombre. Como redentor él está después del pecado, pero como imagen y cabeza de la creación está antes que él»[32].

3. Cristología y antropología. Algunas reflexiones

Cristo es el primero como modelo de la creación, a imagen suya ha sido creado el hombre, en él hemos sido predestinados antes de la creación del mundo (cf Ef 1,3-10). Somos llamados a configurarnos con él y no hay otro destino humano más que éste (cf Rom 8,29; 1Cor 15,49). Si Cristo es la perfección del hombre, la salvación en él es la única plenitud del hombre. Dios nos ha creado pensando en él, y en este sentido a él hay que darle el primado en todo. A partir del *homo perfectus* podemos llegar a entender lo que somos. El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Cuando Dios modelaba al primer Adán tenía en su mente al segundo. En este sentido tenemos un movimiento claro de Cristo a Adán. Pero a la vez debemos tomar en consideración la prioridad cronológica del primer Adán y el hecho de que es imposible que desde nuestra condición se llegue al hombre perfecto sin la intervención directa de Dios en la encarnación de

32 *Das Weizenkorn. Aphorismus,* Einsiedeln 1989[3], 60, cit. en A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar,* Madrid 2004, 243. También H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*

simplemente se quiere poner de relieve la diferencia con la unión hipostática, única e irrepetible. La elevación de la naturaleza humana que tiene lugar por el hecho de que el Hijo de Dios la haya asumido tiene consecuencias para toda la humanidad. Ésta es otra dimensión de la perfección de la humanidad de Cristo que tiene una indudable repercusión soteriológica. Aunque no se explicite siempre, la dimensión soteriológica está siempre presente en el dogma cristológico. Si en los primeros siglos de la Iglesia la integridad de la naturaleza humana de Jesús garantizaba la salvación del hombre entero en todas sus dimensiones, la perfección de la humanidad de Jesús con las dimensiones que ahora se ponen de relieve permite indicar que en la configuración con Cristo que él mismo hace posible al compartir nuestra condición está la perfección del hombre. La humanidad queda enaltecida con la asunción de la misma por parte del Hijo de Dios. Parece que resuena en el Vaticano II, con una más explícita referencia a todos los hombres, la expresión de san León Magno, *humana augens* a la que nos hemos referido[30]. Si un primer movimiento lleva de Adán a Cristo, para entender lo que Cristo es, muy pronto, a la luz del a fe, se ha hecho necesario el paso contrario para entender la profundidad del ser humano. Ya san Ignacio de Antioquía pensaba que sería un hombre cuando hubiera alcanzado por el martirio, que le iba a configurar con Cristo, la luz pura de Dios[31]. De Adán a Cristo y de Cristo a Adán, dos movimientos relacionados, que se implican mutuamente. Si en un primer instante es el primero el que predomina, después es el segundo el que, sin anular el anterior,

Un tratamiento sucinto con información suficiente se encontrará en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 525-528.

30 Cf nn. 6 y 19. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* I E 4 (cf *Documentos 1979-1996*, ed. C. POZO, Madrid 1998, 254): «Cuanto más profundamente desciende Jesucristo en la participación de la miseria humana, tanto más alto asciende el hombre en la participación de la vida divina».

31 *A los Romanos*, VI 2-3 (FP 1, 157): «Dejadme alcanzar la luz pura. Cuando eso suceda, seré un hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios».

adquiere la primacía. Hans Urs von Balthasar ha señalado agudamente esta prioridad recíproca de Cristo y Adán: «en Cristo se reflejan mutuamente Dios y el hombre en el infinito. Porque en un sentido él es el resultado del encuentro de ambas naturalezas, pero en otro sentido él mismo, como persona divina, determina la relación y la distancia entre Dios y el hombre. Como redentor él está después del pecado, pero como imagen y cabeza de la creación está antes que él»[32].

3. Cristología y antropología. Algunas reflexiones

Cristo es el primero como modelo de la creación, a imagen suya ha sido creado el hombre, en él hemos sido predestinados antes de la creación del mundo (cf Ef 1,3-10). Somos llamados a configurarnos con él y no hay otro destino humano más que éste (cf Rom 8,29; 1Cor 15,49). Si Cristo es la perfección del hombre, la salvación en él es la única plenitud del hombre. Dios nos ha creado pensando en él, y en este sentido a él hay que darle el primado en todo. A partir del *homo perfectus* podemos llegar a entender lo que somos. El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Cuando Dios modelaba al primer Adán tenía en su mente al segundo. En este sentido tenemos un movimiento claro de Cristo a Adán. Pero a la vez debemos tomar en consideración la prioridad cronológica del primer Adán y el hecho de que es imposible que desde nuestra condición se llegue al hombre perfecto sin la intervención directa de Dios en la encarnación de

32 *Das Weizenkorn. Aphorismus*, Einsiedeln 1989³, 60, cit. en A. CORDOVILLA, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 243. También H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* 4. *La acción*, Madrid 1995, 448: «El primer Adán, de por sí, no es capaz de llegar a la plenitud; lo que tiene que hacer es morir a sí mismo para ser elevado e integrado en el segundo. El que esto sea posible se lo debe al segundo Adán que, siendo su fin, es también su principio».

su Hijo. Estamos ante una novedad radical. Podemos contemplar con nuestros ojos la perfección de la humanidad sólo porque ha aparecido Jesús que comparte nuestra condición enteramente como enviado por Dios en una carne semejante a la del pecado (cf Rom 8,3). Gracias a que participa de nuestra condición puede rescatarnos de ella. En el modo concreto de la aparición en la tierra del Hijo de Dios tiene su parte el pecado humano. La obediencia de Cristo ha tenido que seguir, a la inversa, los pasos de la desobediencia de Adán. El camino del primer Adán al segundo no se coloca solamente bajo el signo de la continuidad, sino también bajo el de la ruptura. Lo muestra el misterio de la cruz de Cristo, del que ha brotado la nueva vida de la humanidad. Los dos aspectos han de ser tenidos en cuenta a la vez para hacer justicia a los datos del Nuevo Testamento y de la tradición de la Iglesia. Podemos intentar una breve síntesis o sistematización de estos aspectos diversos.

1. Ante todo hace falta insistir en la unidad del designio de Dios que abraza la creación y la salvación del hombre realizada por el Hijo hecho hombre. La creación en Cristo, y no solamente en el Hijo, es una verdad fundamental del cristianismo que la teología reciente ha revalorizado. No hará falta detenernos mucho en las consideraciones de Karl Rahner, que se ha referido a la posibilidad de la encarnación como la condición de posibilidad de la creación, ya que la posibilidad divina de crear por el hecho de asumir, de hacer completamente suya la realidad creatural, es la que fundamenta la posibilidad de expresarse en la creación; ésta, y en particular la creación del hombre, constituye la «gramática» de su revelación y autoexpresión plena en la encarnación del Hijo[33].

33 Cf K. RAHNER, *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 139-157, esp. 151-152; el hombre es lo que surge cuando Dios quiere ser

En realidad es la misma conciencia de la consumación de todo en Cristo la que lleva necesariamente a plantearse el problema de la creación de todo en él, si no queremos que la salvación le venga al hombre desde fuera; es lo que inevitablemente ocurriría si la consumación escatológica en Cristo no fuese acompañada de una protología correspondiente:

> Como última consecuencia surge también la función mediadora en la creación, no sólo del Logos, sino de Cristo. Esto quiere decir que todas las cosas sólo han podido hacerse en referencia a su consumación en el segundo Adán, lo que sólo se hace perceptible en el ser y en la conciencia del Hijo que lleva a consumación su cometido. Una vez más, a éste, en cuanto actor de la consumación, no le ha podido poner en este papel otra instancia más que el creador; en caso contrario no podría ejecutarlo *desde dentro*, sino que tendría que poner su sello final *desde fuera* sobre las cosas que habrían sido creadas con otro origen distinto[34].

el Dios viviente. En esta gramática Jesús puede grabar la palabra de Dios». Ib, 76: «Dios ha creado la criatura a su imagen y semejanza para que ella, mediante su gracia, pueda ser capaz, desde dentro, de servirle de caja de resonancia mediante la cual pueda expresarse y darse a entender»; «...la lógica divina puede y quiere expresarse en la humana, a causa de una *analogia linguae* y finalmente –a pesar de todas las objeciones– también entis, como ésta se perfecciona en Cristo, Dios y hombre en una persona».

34 H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática* 3. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 237-238. Cf también *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, 24; el «hacia Cristo» de la creación requiere una correspondiente protología. W. PANNENBERG, *Teología Sistemática* II, Madrid 1996, 25: «La afirmación de la mediación del Hijo en la creación hay que entenderla aquí [Heb 1,1; Col 1,16.20; Ef 1,10], de entrada, en sentido *final*. Quiere decir que sólo en Jesucristo se consumará la creación del mundo. Pero por correcto que sea este punto de vista... la mediación creadora del Hijo no puede limitarse a este aspecto. El ordenamiento final de las criaturas a la manifestación de Jesucristo supone más bien que las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir. De otro modo la recapitulación final de todas las cosas en el Hijo (Ef 1,10) sería exterior a las cosas mismas, lo que supondría que no sería la consumación definitiva del auténtico ser

su Hijo. Estamos ante una novedad radical. Podemos contemplar con nuestros ojos la perfección de la humanidad sólo porque ha aparecido Jesús que comparte nuestra condición enteramente como enviado por Dios en una carne semejante a la del pecado (cf Rom 8,3). Gracias a que participa de nuestra condición puede rescatarnos de ella. En el modo concreto de la aparición en la tierra del Hijo de Dios tiene su parte el pecado humano. La obediencia de Cristo ha tenido que seguir, a la inversa, los pasos de la desobediencia de Adán. El camino del primer Adán al segundo no se coloca solamente bajo el signo de la continuidad, sino también bajo el de la ruptura. Lo muestra el misterio de la cruz de Cristo, del que ha brotado la nueva vida de la humanidad. Los dos aspectos han de ser tenidos en cuenta a la vez para hacer justicia a los datos del Nuevo Testamento y de la tradición de la Iglesia. Podemos intentar una breve síntesis o sistematización de estos aspectos diversos.

1. Ante todo hace falta insistir en la unidad del designio de Dios que abraza la creación y la salvación del hombre realizada por el Hijo hecho hombre. La creación en Cristo, y no solamente en el Hijo, es una verdad fundamental del cristianismo que la teología reciente ha revalorizado. No hará falta detenernos mucho en las consideraciones de Karl Rahner, que se ha referido a la posibilidad de la encarnación como la condición de posibilidad de la creación, ya que la posibilidad divina de crear por el hecho de asumir, de hacer completamente suya la realidad creatural, es la que fundamenta la posibilidad de expresarse en la creación; ésta, y en particular la creación del hombre, constituye la «gramática» de su revelación y autoexpresión plena en la encarnación del Hijo[33].

33 Cf K. Rahner, *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 139-157, esp. 151-152; el hombre es lo que surge cuando Dios quiere ser no-dios, ib, 153; *Grundkurs des Glaubens*, Friburgo-Basilea-Viena 1976, 220-225. También H. U. von Balthasar se refiere a la gramática de la creación en *Theologik* II. *Wahrheit Gottes*, Einseideln 1985, 73: «El hombre natural sabe lo que es ética y razón práctica, y el hombre del Antiguo Testamento sabe además lo que debería ser la justa relación con

En realidad es la misma conciencia de la consumación de todo en Cristo la que lleva necesariamente a plantearse el problema de la creación de todo en él, si no queremos que la salvación le venga al hombre desde fuera; es lo que inevitablemente ocurriría si la consumación escatológica en Cristo no fuese acompañada de una protología correspondiente:

> Como última consecuencia surge también la función mediadora en la creación, no sólo del Logos, sino de Cristo. Esto quiere decir que todas las cosas sólo han podido hacerse en referencia a su consumación en el segundo Adán, lo que sólo se hace perceptible en el ser y en la conciencia del Hijo que lleva a consumación su cometido. Una vez más, a éste, en cuanto actor de la consumación, no le ha podido poner en este papel otra instancia más que el creador; en caso contrario no podría ejecutarlo *desde dentro*, sino que tendría que poner su sello final *desde fuera* sobre las cosas que habrían sido creadas con otro origen distinto[34].

el Dios viviente. En esta gramática Jesús puede grabar la palabra de Dios». Ib, 76: «Dios ha creado la criatura a su imagen y semejanza para que ella, mediante su gracia, pueda ser capaz, desde dentro, de servirle de caja de resonancia mediante la cual pueda expresarse y darse a entender»; «...la lógica divina puede y quiere expresarse en la humana, a causa de una *analogia linguae* y finalmente –a pesar de todas las objeciones– también entis, como ésta se perfecciona en Cristo, Dios y hombre en una persona».

34 H. U. von Balthasar, *Teodramática* 3. *Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 237-238. Cf también *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, 24; el «hacia Cristo» de la creación requiere una correspondiente protología. W. Pannenberg, *Teología Sistemática* II, Madrid 1996, 25: «La afirmación de la mediación del Hijo en la creación hay que entenderla aquí [Heb 1,1; Col 1,16.20; Ef 1,10], de entrada, en sentido *final*. Quiere decir que sólo en Jesucristo se consumará la creación del mundo. Pero por correcto que sea este punto de vista... la mediación creadora del Hijo no puede limitarse a este aspecto. El ordenamiento final de las criaturas a la manifestación de Jesucristo supone más bien que las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir. De otro modo la recapitulación final de todas las cosas en el Hijo (Ef 1,10) sería exterior a las cosas mismas, lo que supondría que no sería la consumación definitiva del auténtico ser de las realidades creadas». Pannenberg aplica este principio específicamente al hombre en ib, 245-247: «La intención del *Creador* no puede situarse de un modo tan ineficaz y extrínseco con respecto a su criatura».

Lo que aquí se dice en términos generales de la creación encuentra una especial aplicación al hombre. La antropología llega sólo a su forma plena en la cristología; por esta razón deberá tomar de ella su propia forma desde el principio[35]. El primer Adán recibe su sentido del segundo. Para los cristianos solamente a la luz de Cristo tenemos el verdadero sentido del ser humano. No podemos presuponer una idea acabada del hombre y de su destino previa a Jesús.

2. Esta unidad de designio divino que abraza creación y encarnación, a partir de la cual debemos decir que la segunda es el sentido último de la primera no nos puede hacer olvidar la novedad radical del evento Cristo. Nos hemos encontrado ya con esta idea. Cristo es absolutamente indeducible a partir del hombre creado a su imagen y llamado a la semejanza y a la conformación con él. Esta novedad se articula en diferentes aspectos:

a) En primer lugar esta novedad significa que solamente en Cristo se revela el designio de Dios, que estaba oculto desde la creación del mundo: «Misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido revelado ahora a los santos apóstoles y profetas por el Espíritu... A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo, y esclarecer cómo se ha dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas» (Ef 3,8-9, en relación con Ef 1,3-10); y también: «A aquel que puede consolidaros conforme al Evangelio mío y la predicación de Jesucristo, revelación de un misterio

35 H. U. von Balthasar, *Teodramática* 3. *Las personas del drama: el hombre en*

mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente, por las Escrituras que lo predicen...» (Rom 16,25-26); «...para dar cumplimiento a la palabra de Dios, al misterio escondido desde siglos y generaciones y manifestado ahora a sus santos»[36]. La unicidad del designio divino es perfectamente compatible con un progreso en la revelación del mismo. Lo que Dios había proyectado desde siempre en Cristo no se ha revelado más que con la aparición de este último.

b) No sólo el designio de Dios se ha revelado cuando ha llegado la plenitud de los tiempos, sino que el hombre se ha opuesto desde el primer instante a los designios divinos. El paso del primer Adán al segundo y último no ha sido pacífico. Desde el primer instante el hombre ha pecado y ha perdido la amistad con Dios. La aparición de Jesús comporta la novedad frente al hombre viejo (cf Rom 6,6; 2Cor 5,17; Ef 4,22), un nuevo comienzo radical hecho posible sólo por la obediencia de Cristo que nos libera de la esclavitud del pecado, un estado del que el hombre por sus fuerzas nunca hubiera podido salir. En Cristo somos nueva criatura porque en él Dios ha reconciliado el mundo consigo (cf 2Cor 5, 17-18). Jesús es el que quita el pecado del mundo (Jn 1,29). Se hace necesario un nuevo comienzo porque el hombre no ha sido fiel a la vocación divina que, desde el primer instante, le orientaba hacia Jesús aunque no pudiera saberlo. Cristo, a la vez que lleva al hombre a su vocación definitiva, lo libra de la esclavitud en la que él mismo se ha colocado.

36 Cf Ireneo, *Adv. Haer.* V 6,2: «En los tiempos pasados decíase del hombre que había sido hecho a imagen de Dios, mas no se echaba de ver, invisible como era aún el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre. De ahí también que perdiera

Lo que aquí se dice en términos generales de la creación encuentra una especial aplicación al hombre. La antropología llega sólo a su forma plena en la cristología; por esta razón deberá tomar de ella su propia forma desde el principio[35]. El primer Adán recibe su sentido del segundo. Para los cristianos solamente a la luz de Cristo tenemos el verdadero sentido del ser humano. No podemos presuponer una idea acabada del hombre y de su destino previa a Jesús.

2. Esta unidad de designio divino que abraza creación y encarnación, a partir de la cual debemos decir que la segunda es el sentido último de la primera no nos puede hacer olvidar la novedad radical del evento Cristo. Nos hemos encontrado ya con esta idea. Cristo es absolutamente indeducible a partir del hombre creado a su imagen y llamado a la semejanza y a la conformación con él. Esta novedad se articula en diferentes aspectos:

a) En primer lugar esta novedad significa que solamente en Cristo se revela el designio de Dios, que estaba oculto desde la creación del mundo: «Misterio que en generaciones pasadas no fue dado a conocer a los hombres, como ha sido revelado ahora a los santos apóstoles y profetas por el Espíritu... A mí, el menor de todos los santos, me fue concedida esta gracia: la de anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo, y esclarecer cómo se ha dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas» (Ef 3,8-9, en relación con Ef 1,3-10); y también: «A aquel que puede consolidaros conforme al Evangelio mío y la predicación de Jesucristo, revelación de un misterio

35 H. U. von Balthasar, *Teodramática. 2. Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid 1992, 187. Es conocida la frecuente afirmación de K. Rahner según la cual la cristología es el principio y el final de la antropología; cf entre otros lugares, «Para la teología de la encarnación» (cf n. 32), 133.

mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente, por las Escrituras que lo predicen...» (Rom 16,25-26); «...para dar cumplimiento a la palabra de Dios, al misterio escondido desde siglos y generaciones y manifestado ahora a sus santos»[36]. La unicidad del designio divino es perfectamente compatible con un progreso en la revelación del mismo. Lo que Dios había proyectado desde siempre en Cristo no se ha revelado más que con la aparición de este último.

b) No sólo el designio de Dios se ha revelado cuando ha llegado la plenitud de los tiempos, sino que el hombre se ha opuesto desde el primer instante a los designios divinos. El paso del primer Adán al segundo y último no ha sido pacífico. Desde el primer instante el hombre ha pecado y ha perdido la amistad con Dios. La aparición de Jesús comporta la novedad frente al hombre viejo (cf Rom 6,6; 2Cor 5,17; Ef 4,22), un nuevo comienzo radical hecho posible sólo por la obediencia de Cristo que nos libera de la esclavitud del pecado, un estado del que el hombre por sus fuerzas nunca hubiera podido salir. En Cristo somos nueva criatura porque en él Dios ha reconciliado el mundo consigo (cf 2Cor 5, 17-18). Jesús es el que quita el pecado del mundo (Jn 1,29). Se hace necesario un nuevo comienzo porque el hombre no ha sido fiel a la vocación divina que, desde el primer instante, le orientaba hacia Jesús aunque no pudiera saberlo. Cristo, a la vez que lleva al hombre a su vocación definitiva, lo libra de la esclavitud en la que él mismo se ha colocado.

36 Cf Ireneo, *Adv. Haer.* V 6,2: «En los tiempos pasados decíase del hombre que había sido hecho a imagen de Dios, mas no se echaba de ver, invisible como era aún el Verbo, a cuya imagen había sido hecho el hombre. De ahí también que perdiera fácilmente la similitud. Mas al hacerse carne el Verbo de Dios, autenticó ambas cosas: demostró la verdad de la imagen, hecho en persona lo que era su imagen, y fijó establemente la similitud, asemejando juntamente el hombre al Padre invisible por medio del Verbo visible». Cf A. Orbe, *Teología de san Ireneo* II, Madrid-Toledo 1987, 91-101.

c) La efectiva novedad de la venida de Cristo que es quien trae la salvación, él en persona es la sabiduría, la justicia, la santificación y la redención (1Cor 1,30). San Ireneo ha formulado de manera magistral el significado de la novedad de Cristo, a pesar de haber sido anunciado desde los tiempos antiguos por los profetas:

> Leed con diligencia el Evangelio que nos dieron los Apóstoles y leed con atención a los profetas. Hallaréis anunciada en ellos toda la obra y toda la doctrina y la Pasión toda de Nuestro Señor. Pero si os viene a la mente decir: Entonces, ¿qué de nuevo trajo el Señor con su venida? Sabed que trajo toda la novedad con presentarse tal como había sido anunciado. Porque esto mismo se anunciaba: que vendría la novedad a innovar y vivificar al hombre... Llegado el Rey, y llenos los súbditos del gozo previamente anunciado, recibida de Él la libertad, hechos partícipes de su vista, oídos sus discursos, entrados en la fruición de sus dones, ya no preguntarán qué de nuevo trajo el Rey sobre los que anunciaron su advenimiento. Al menos los que tengan sentido común. Porque trájose a sí mismo y donó a los hombres los bienes anunciados de antemano, «a los cuales gustaban los ángeles de mirar» (1Pe 1,12)[37].

Es Cristo en persona el que trae la salvación, con los hechos de su vida y de su muerte y resurrección se realiza la salvación anunciada, no de otra manera. Éste es el mensaje central del Nuevo Testamento. Más aún, la realidad de la salvación supera con mucho el anuncio. En Cristo está la plenitud de la divinidad y de esta plenitud todos nosotros hemos recibido para ser salvos (cf Col 1,9-10; Jn 1,16). Solamente si Cristo se hace realmente lo que nosotros somos, podemos llegar a ser lo que él es, según la antigua

doctrina patrística del intercambio[38]. Salvada siempre la libertad de Dios, que podía ciertamente salvarnos por otras vías, debemos insistir en que no hay de hecho otro camino de salvación y plenitud humana sino el que pasa por la encarnación del Hijo, en quien se cumplen los designios salvadores de Dios. Es su presencia en el mundo, su vida, su muerte y su resurrección, la que trae la salvación y por consiguiente la novedad y la perfección del hombre. No otra cosa se ha querido decir en los primeros tiempos de la Iglesia cuando se relacionaba la salvación con la verdad de la humanidad y en concreto de la carne del Señor[39]. Y a la misma encarnación se liga la presencia y el don del Espíritu a los hombres, una vez que aquél, habitando en la carne de Cristo, se ha «habituado» a estar en el hombre[40]. Ya antes, en los profetas, Dios había ido acostumbrando a su vez al hombre a llevar su Espíritu y a estar en comunión con él[41]. Por ello el Espíritu nos es comunicado en cuanto Espíritu de Jesús. Sólo el Espíritu es capaz de llevar al hombre a la filiación divina en y con Cristo que constituye su destino (cf Gál 4,6; Rom 8,14-16). Esta efusión del Espíritu es también una dimensión de la novedad de Cristo, puesto que de ella depende[42].

38 Cf Id., *Adv. Haer.* III 19,1 (SCh 211,374): «El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre unido al Verbo de Dios y recibiendo la adopción se hiciera hijo de Dios... Porque, ¿de qué manera podríamos unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad si antes la incorrupción y la inmortalidad no se hubiera hecho lo que somos nosotros?»; cf también *Adv. Haer.* III 18,7 (366); IV 20,3; 33,4 (SCh 100, 634; 810); V praef. (SCh 153,34). Para otras referencias patrísticas, cf L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 2001³, 151.

39 Ireneo, *Adv. Haer.* III 10,3 (SCh 211,124): «Salutare autem quoniam Spiritus... Salus autem quoniam caro»; Tertuliano, *De res. mort.* VIII 2 (CCL 2,931): «Caro cardo salutis»; Hilario de Poitiers, *In Mat.* 4,4 (SCh 254,132): «Ita corporalitas eius et passio voluntas Dei est et salus saeculi est».

40 Cf Ireneo, *Adv. Haer.* III 17,1 (SCh 211,330): «Habituándose con él a habitar en el género humano y descansar en los hombres y habitar en el plasma de Dios, obrando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos desde la vejez en la novedad de Cristo».

41 Cf Id., III 14,2 (SCh 100,542.544)

c) La efectiva novedad de la venida de Cristo que es quien trae la salvación, él en persona es la sabiduría, la justicia, la santificación y la redención (1Cor 1,30). San Ireneo ha formulado de manera magistral el significado de la novedad de Cristo, a pesar de haber sido anunciado desde los tiempos antiguos por los profetas:

> Leed con diligencia el Evangelio que nos dieron los Apóstoles y leed con atención a los profetas. Hallaréis anunciada en ellos toda la obra y toda la doctrina y la Pasión toda de Nuestro Señor. Pero si os viene a la mente decir: Entonces, ¿qué de nuevo trajo el Señor con su venida? Sabed que trajo toda la novedad con presentarse tal como había sido anunciado. Porque esto mismo se anunciaba: que vendría la novedad a innovar y vivificar al hombre... Llegado el Rey, y llenos los súbditos del gozo previamente anunciado, recibida de Él la libertad, hechos partícipes de su vista, oídos sus discursos, entrados en la fruición de sus dones, ya no preguntarán qué de nuevo trajo el Rey sobre los que anunciaron su advenimiento. Al menos los que tengan sentido común. Porque trájose a sí mismo y donó a los hombres los bienes anunciados de antemano, «a los cuales gustaban los ángeles de mirar» (1Pe 1,12)[37].

Es Cristo en persona el que trae la salvación, con los hechos de su vida y de su muerte y resurrección se realiza la salvación anunciada, no de otra manera. Éste es el mensaje central del Nuevo Testamento. Más aún, la realidad de la salvación supera con mucho el anuncio. En Cristo está la plenitud de la divinidad y de esta plenitud todos nosotros hemos recibido para ser salvos (cf Col 1,9-10; Jn 1,16). Solamente si Cristo se hace realmente lo que nosotros somos, podemos llegar a ser lo que él es, según la antigua

37 Ireneo, *Adv. Haer.* IV 34,1. He tomado la traducción de A. Orbe, *Teología de San Ireneo* IV, Madrid-Toledo 1996, 471-472.

doctrina patrística del intercambio[38]. Salvada siempre la libertad de Dios, que podía ciertamente salvarnos por otras vías, debemos insistir en que no hay de hecho otro camino de salvación y plenitud humana sino el que pasa por la encarnación del Hijo, en quien se cumplen los designios salvadores de Dios. Es su presencia en el mundo, su vida, su muerte y su resurrección, la que trae la salvación y por consiguiente la novedad y la perfección del hombre. No otra cosa se ha querido decir en los primeros tiempos de la Iglesia cuando se relacionaba la salvación con la verdad de la humanidad y en concreto de la carne del Señor[39]. Y a la misma encarnación se liga la presencia y el don del Espíritu a los hombres, una vez que aquél, habitando en la carne de Cristo, se ha «habituado» a estar en el hombre[40]. Ya antes, en los profetas, Dios había ido acostumbrando a su vez al hombre a llevar su Espíritu y a estar en comunión con él[41]. Por ello el Espíritu nos es comunicado en cuanto Espíritu de Jesús. Sólo el Espíritu es capaz de llevar al hombre a la filiación divina en y con Cristo que constituye su destino (cf Gál 4,6; Rom 8,14-16). Esta efusión del Espíritu es también una dimensión de la novedad de Cristo, puesto que de ella depende[42].

38 Cf Id, *Adv. Haer.* III 19,1 (SCh 211,374): «El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre unido al Verbo de Dios y recibiendo la adopción se hiciera hijo de Dios... Porque, ¿de qué manera podríamos unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad si antes la incorrupción y la inmortalidad no se hubiera hecho lo que somos nosotros?»; cf también *Adv. Haer.* III 18,7 (366); IV 20,3; 33,4 (SCh 100, 634; 810); V praef. (SCh 153,34). Para otras referencias patrísticas, cf L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid 2001³, 151.

39 Ireneo, *Adv. Haer.* III 10,3 (SCh 211,124): «Salutare autem quoniam Spiritus... Salus autem quoniam caro»; Tertuliano, *De res. mort.* VIII 2 (CCL 2,931): «Caro cardo salutis»; Hilario de Poitiers, *In Mat.* 4,4 (SCh 254,132): «Ita corporalitas eius et passio voluntas Dei est et salus saeculi est».

40 Cf Ireneo, *Adv. Haer.* III 17,1 (SCh 211,330): «Habituándose con él a habitar en el género humano y descansar en los hombres y habitar en el plasma de Dios, obrando en ellos la voluntad del Padre y renovándolos desde la vejez en la novedad de Cristo».

41 Cf ib, IV 14,2 (SCh 100,542-544).

42 Los Padres han unido la novedad de Cristo resucitado con la novedad de la gracia del Espíritu. Cf, entre otros Id, *Adv. Haer.* III 17,1 (cf n. 39); Orígenes, *De Princ.* I 3,7 (SCh 252,158); II 7,2 (ib, 328).

Evidentemente la insistencia en esta novedad de Cristo y el hecho de que con Jesús viene la salvación no significa que la salvación en los tiempos precedentes al advenimiento de Cristo no dependiera de este acontecimiento. El Hijo de Dios, en la previsión de su encarnación, desde siempre ha estado presente junto al género humano[43]. De una forma misteriosa los efectos de la venida de Cristo al mundo se anticipan ya antes de que ésta se realice. La única economía salvadora tiene como centro único la encarnación del Hijo, y su acción salvadora se realiza siempre por medio de su Espíritu Santo. Éste no tiene un ámbito de actuación más amplio que el de Jesús. «Queda claro... el vínculo entre el misterio salvífico del Verbo encarnado y el del Espíritu Santo, que actúa el influjo salvífico del Hijo hecho hombre en la vida de todos los hombres, llamados por Dios a una única meta, ya sea que hayan precedido históricamente al Verbo hecho hombre, o que vivan después de su venida en la historia: de todos ellos es animador el Espíritu del Padre, que el Hijo del hombre dona libremente (cf Jn 3,34)»[44]. La novedad de Cristo no se opone por tanto a la universalidad de su acción salvadora. Sólo su novedad única puede librar de la caducidad que afecta a la humanidad toda.

3. La relación entre Cristo y el hombre presupone que este último posee una verdadera consistencia creatural y una verdadera libertad, no a pesar, sino en virtud de su vinculación a Cristo[45]. El redescubrimiento de la relación íntima entre la función central de Cristo en la salvación y en la creación en la reciente teología católica se ha producido en una cierta medida en el diálogo con el cristocentrismo de Kart Barth, que en su momento fue calificado

43 Cf Ireneo, *Adv. Haer.* III 16,6; 18,1 (SCh 211,312;342); IV 6,7; 20,4; 28,2 (SCh 100,454; 634-636; 758), V 16,1 (SCh 153,214); *Demons.* 12 (FP 2,81-82).

por H. U. von Balthasar como reduccionismo cristológico *(christologische Engführung)*[46]. Él mismo mostró cómo, ya en la mitad del siglo pasado, bastante antes del concilio Vaticano II, la visión cristológica del mundo y de la historia era ya algo adquirido en algunos ambientes de la teología católica[47]. Por los mismos años, y precisamente a propósito del concilio de Calcedonia, formuló Karl Rahner su conocida tesis a la que ya nos hemos referido[48]. La naturaleza humana del Logos alcanza el grado supremo de autonomía en la medida en que en ella se da la cercanía radical respecto de Dios. Podemos con esta base seguir por nuestra cuenta el razonamiento: el destino en Cristo del hombre no quita a éste su libertad ni su consistencia humana. Más bien se la concede. La libre respuesta del hombre a Dios es justificable ante la razón, el cristiano ha de estar siempre dispuesto a dar razón de su esperanza (cf 1Pe 3,15); y esta respuesta es tanto más libre cuanto fundada en la obediencia de Cristo al Padre, en la respuesta de la voluntad humana de Jesús, la más libre porque no contaminada en absoluto por el pecado y por la esclavitud que de él deriva. Vocación en Cristo y autonomía creatural del hombre crecen por tanto en la misma proporción y no se pueden contraponer en absoluto. Fundar así la libertad del hombre en la aceptación de su vocación y su destino significa que, efectivamente, su única vocación es la divina, que su libertad sólo se realiza en la aceptación de lo que constituye su plenitud. Y que por el contrario su rechazo, siempre posible, constituye la deshumanización del hombre.

4. Este rechazo se ha producido en el pecado humano. El hombre ha querido llegar a ser dios por sus propias fuerzas, fijarse su destino al margen del que Dios le ha señalado. Por ello la

46 Cf Id, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1962³,

Evidentemente la insistencia en esta novedad de Cristo y el hecho de que con Jesús viene la salvación no significa que la salvación en los tiempos precedentes al advenimiento de Cristo no dependiera de este acontecimiento. El Hijo de Dios, en la previsión de su encarnación, desde siempre ha estado presente junto al género humano[43]. De una forma misteriosa los efectos de la venida de Cristo al mundo se anticipan ya antes de que ésta se realice. La única economía salvadora tiene como centro único la encarnación del Hijo, y su acción salvadora se realiza siempre por medio de su Espíritu Santo. Éste no tiene un ámbito de actuación más amplio que el de Jesús. «Queda claro... el vínculo entre el misterio salvífico del Verbo encarnado y el del Espíritu Santo, que actúa el influjo salvífico del Hijo hecho hombre en la vida de todos los hombres, llamados por Dios a una única meta, ya sea que hayan precedido históricamente al Verbo hecho hombre, o que vivan después de su venida en la historia: de todos ellos es animador el Espíritu del Padre, que el Hijo del hombre dona libremente (cf Jn 3,34)»[44]. La novedad de Cristo no se opone por tanto a la universalidad de su acción salvadora. Sólo su novedad única puede librar de la caducidad que afecta a la humanidad toda.

3. La relación entre Cristo y el hombre presupone que este último posee una verdadera consistencia creatural y una verdadera libertad, no a pesar, sino en virtud de su vinculación a Cristo[45]. El redescubrimiento de la relación íntima entre la función central de Cristo en la salvación y en la creación en la reciente teología católica se ha producido en una cierta medida en el diálogo con el cristocentrismo de Kart Barth, que en su momento fue calificado

43 Cf Ireneo, *Adv. Haer.* III 16,6; 18,1 (SCh 211,312;342); IV 6,7; 20,4; 28,2 (SCh 100,454; 634-636; 758), V 16,1 (SCh 153,214); *Demons.* 12 (FP 2,81-82).

44 Congregación. para la Doctrina de la Fe, decl. *Dominus Iesus*, 12.

45 H. U. von Balthasar, *Teodramática* 4. *La acción*, Madrid 1995, 110: «Dios imaginó y creó el primer Adán en referencia clara al segundo, pero no por ello, ni siquiera secretamente, le encasquetó la forma del segundo».

por H. U. von Balthasar como reduccionismo cristológico *(christologische Engführung)*[46]. Él mismo mostró cómo, ya en la mitad del siglo pasado, bastante antes del concilio Vaticano II, la visión cristológica del mundo y de la historia era ya algo adquirido en algunos ambientes de la teología católica[47]. Por los mismos años, y precisamente a propósito del concilio de Calcedonia, formuló Karl Rahner su conocida tesis a la que ya nos hemos referido[48]. La naturaleza humana del Logos alcanza el grado supremo de autonomía en la medida en que en ella se da la cercanía radical respecto de Dios. Podemos con esta base seguir por nuestra cuenta el razonamiento: el destino en Cristo del hombre no quita a éste su libertad ni su consistencia humana. Más bien se la concede. La libre respuesta del hombre a Dios es justificable ante la razón, el cristiano ha de estar siempre dispuesto a dar razón de su esperanza (cf 1Pe 3,15); y esta respuesta es tanto más libre cuanto fundada en la obediencia de Cristo al Padre, en la respuesta de la voluntad humana de Jesús, la más libre porque no contaminada en absoluto por el pecado y por la esclavitud que de él deriva. Vocación en Cristo y autonomía creatural del hombre crecen por tanto en la misma proporción y no se pueden contraponer en absoluto. Fundar así la libertad del hombre en la aceptación de su vocación y su destino significa que, efectivamente, su única vocación es la divina, que su libertad sólo se realiza en la aceptación de lo que constituye su plenitud. Y que por el contrario su rechazo, siempre posible, constituye la deshumanización del hombre.

4. Este rechazo se ha producido en el pecado humano. El hombre ha querido llegar a ser dios por sus propias fuerzas, fijarse su destino al margen del que Dios le ha señalado. Por ello la

46 Cf Id, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1962[2], 371.

47 Cf ib, 335-370.

48 Cf n. 13.

aparición de Jesús, en su novedad, significa el juicio del hombre y del mundo[49]. El evangelio de Juan insiste notablemente en este aspecto (cf Jn 3,17-19; 5,22-27; 8,15-16; 12,31). Se resumen y se concentran aquí se de algún modo los puntos señalados anteriormente. Por una parte Jesús puede ser juez y criterio del juicio sobre el hombre sólo porque el hombre ha sido llamado a la plenitud en él. De lo contrario no tendría sentido que el hombre fuera juzgado a partir de este principio. Por otra parte, también la novedad de Cristo aparece aquí de relieve; sólo con la venida de Cristo a la tierra este juicio puede tener lugar. Esto nos remite a la vez al juicio ligado a la aparición de Cristo en la gloria en su parusía (cf Mt 25,31-46, entre otros lugares)[50]. Es evidente que tampoco tendría sentido hablar de juicio si no existiera en el hombre la capacidad de responder en libertad, y por consiguiente también de cerrarse, a la llamada divina. Bajo la mirada misericordiosa de Jesús puede el hombre descubrir la verdad de sí mismo.

No es el hombre la medida de Cristo, sino que Cristo es la medida del hombre. De la cristología y no de otro lugar debe sacar la antropología sus criterios definitivos. La configuración con Cristo es la vocación última y definitiva de todo hombre. Pero a la vez la cristología presupone una antropología, aunque la sobrepase y la someta a crítica. En el encuentro con Cristo el hombre sabe ya algo de sí mismo, y si Cristo puede iluminar su condición es porque la comparte. Si en un primer momento el movimiento del hombre se dirige hacia Cristo, en un segundo paso es Cristo el que dice al hombre la palabra definitiva sobre el hombre mismo. La dice por una parte desde fuera, porque el hombre no puede

49 Cf W. Kasper, *Christologie und Anthropologie*, en *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 202-221, 213. Artículo reproducido en el volumen *Theologie und Kirche*, [illegible]

nunca por sí solo alcanzar la novedad que Jesús significa. Pero esta palabra no puede no encontrar un eco profundo en el corazón del hombre y en lo más íntimo de su ser, si ha sido desde siempre creado en Cristo y la plenitud a que éste le invita no ha de ser algo solamente extrínseco, sin relación con lo más profundo de lo que él es. La creación del hombre en Cristo y la unidad del designio de Dios y la novedad que Cristo trae con su presencia son dos aspectos igualmente originales del mensaje cristiano que hay que mantener siempre unidos en una fecunda tensión.

aparición de Jesús, en su novedad, significa el juicio del hombre y del mundo[49]. El evangelio de Juan insiste notablemente en este aspecto (cf Jn 3,17-19; 5,22-27; 8,15-16; 12,31). Se resumen y se concentran aquí se de algún modo los puntos señalados anteriormente. Por una parte Jesús puede ser juez y criterio del juicio sobre el hombre sólo porque el hombre ha sido llamado a la plenitud en él. De lo contrario no tendría sentido que el hombre fuera juzgado a partir de este principio. Por otra parte, también la novedad de Cristo aparece aquí de relieve; sólo con la venida de Cristo a la tierra este juicio puede tener lugar. Esto nos remite a la vez al juicio ligado a la aparición de Cristo en la gloria en su parusía (cf Mt 25,31-46, entre otros lugares)[50]. Es evidente que tampoco tendría sentido hablar de juicio si no existiera en el hombre la capacidad de responder en libertad, y por consiguiente también de cerrarse, a la llamada divina. Bajo la mirada misericordiosa de Jesús puede el hombre descubrir la verdad de sí mismo.

No es el hombre la medida de Cristo, sino que Cristo es la medida del hombre. De la cristología y no de otro lugar debe sacar la antropología sus criterios definitivos. La configuración con Cristo es la vocación última y definitiva de todo hombre. Pero a la vez la cristología presupone una antropología, aunque la sobrepase y la someta a crítica. En el encuentro con Cristo el hombre sabe ya algo de sí mismo, y si Cristo puede iluminar su condición es porque la comparte. Si en un primer momento el movimiento del hombre se dirige hacia Cristo, en un segundo paso es Cristo el que dice al hombre la palabra definitiva sobre el hombre mismo. La dice por una parte desde fuera, porque el hombre no puede

49 Cf W. Kasper, *Christologie und Anthropologie*, en *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 202-221, 213. Artículo reproducido en el volumen *Theologie und Kirche*, Maguncia 1987, 205-229.

50 Por evidentes razones no entramos en la relación entre el juicio que significa la primera venida del Señor y el que está ligado a su manifestación gloriosa al final de los tiempos.

nunca por sí solo alcanzar la novedad que Jesús significa. Pero esta palabra no puede no encontrar un eco profundo en el corazón del hombre y en lo más íntimo de su ser, si ha sido desde siempre creado en Cristo y la plenitud a que éste le invita no ha de ser algo solamente extrínseco, sin relación con lo más profundo de lo que él es. La creación del hombre en Cristo y la unidad del designio de Dios y la novedad que Cristo trae con su presencia son dos aspectos igualmente originales del mensaje cristiano que hay que mantener siempre unidos en una fecunda tensión.

2

La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo[1]

El título que se me propone para esta conferencia parece presuponer una noción más o menos precisa de humanismo, frente a la cual el cristianismo ofrecería alguna novedad digna de mención. Ciertamente, en líneas generales, nos podrá resultar aceptable un planteamiento de este género. El cristianismo ante todo cree en un destino trascendente del hombre, y por esta razón, se encontrará cercano y dialogará más fácilmente con aquellas nociones de pensamiento que sostengan la dignidad del ser humano y su carácter único en el conjunto de los seres que nos rodean, que se opongan por tanto a visiones reductivas del hombre[2], que lo colocan por el contrario en el centro de sus preocupaciones, que no renuncian de antemano a la cuestión del sentido de su existencia[3]. La visión cristiana del hombre se encontrará en sintonía con estos planteamientos, aunque no renunciará a aportar los elementos específicos que provienen de la fe en Jesús. Ésta nos lleva a una acogida inicial y no a un rechazo de los valores que comparten los hombres de nuestro tiempo. En esta línea parecería, al menos a

1 Publicado en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 193-221.

2 El humanismo fue reivindicado con pasión hacia la mitad del siglo pasado por las corrientes existencialistas, por ejemplo, J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París 1946; M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Berna 1954. Se habló también del «marxismo humanista» (cf J. L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1976).

2

La antropología cristiana como propuesta de un nuevo humanismo[1]

El título que se me propone para esta conferencia parece presuponer una noción más o menos precisa de humanismo, frente a la cual el cristianismo ofrecería alguna novedad digna de mención. Ciertamente, en líneas generales, nos podrá resultar aceptable un planteamiento de este género. El cristianismo ante todo cree en un destino trascendente del hombre, y por esta razón, se encontrará cercano y dialogará más fácilmente con aquellas nociones de pensamiento que sostengan la dignidad del ser humano y su carácter único en el conjunto de los seres que nos rodean, que se opongan por tanto a visiones reductivas del hombre[2], que lo colocan por el contrario en el centro de sus preocupaciones, que no renuncian de antemano a la cuestión del sentido de su existencia[3]. La visión cristiana del hombre se encontrará en sintonía con estos planteamientos, aunque no renunciará a aportar los elementos específicos que provienen de la fe en Jesús. Ésta nos lleva a una acogida inicial y no a un rechazo de los valores que comparten los hombres de nuestro tiempo. En esta línea parecería, al menos a

1 Publicado en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 193-221.

2 El humanismo fue reivindicado con pasión hacia la mitad del siglo pasado por las corrientes existencialistas, por ejemplo, J. P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, París 1946; M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, Berna 1954. Se habló también del «marxismo humanista» (cf J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1976).

3 Cf J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Salamanca 1988; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995, 286-291.

primera vista, apuntar el concilio Vaticano II cuando señalaba al comienzo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*: «La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina»[4]. Se parte de la base de unos valores compartidos, que hay que iluminar con una nueva luz. Hablamos de dignidad del ser humano, de derechos del hombre, de humanismo en general sin querer dar a esta palabra un sentido demasiado preciso, que ciertamente no coincide con el que tuvo en el Renacimiento y en otros períodos de la historia. ¿Qué significa de *nuevo* la antropología cristiana, frente a un mar de aproximaciones sobre el hombre que hace que la palabra «antropología» sea de las más equívocas en nuestro lenguaje actual? ¿Cuál es el alcance de esta novedad? Precisamente en torno a este punto quisiera centrar esta exposición. Porque pienso que la visión cristiana del hombre ofrece unas características muy definidas y muy específicas, que, sin desconocer nada de cuanto de grande y de noble ha podido pensar el hombre acerca de sí mismo, significa una novedad más radical de cuanto a primera vista parece.

1. Algunos datos de antropología bíblica

Comencemos con algunas breves referencias a la antropología del Antiguo Testamento. Ya en su primera página, la Biblia nos dice que el hombre, varón y mujer, ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza (cf Gén 1,26-27; 5,1; 9,6-7)[5]. Ante el hecho

4 *GS* 11; el Concilio todavía afirmaba, ib, 12: «Creyentes y no creyentes están

de esta dignidad sin igual, el salmista, conocedor probablemente de esta tradición sacerdotal, se pregunta con admiración por el porqué de este privilegio inaudito: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad... todo lo sometiste bajo sus pies» (Sal 8,5-7; cf Sal 144,3). Admiración tanto más grande, si se tiene en cuenta que el hombre es a la vez un ser efímero y pasajero, es como un soplo o una sombra que pasa (cf Sal 144,4; 39,5-7; 62,10), que se seca como la flor de un día (cf Is 40,6-7; Sal, 40,5-6), que en el momento menos pensado desaparecerá de la tierra y se perderá su rastro en el flujo imparable de la historia. El libro del Eclesiástico se hará también eco de esta paradoja: «De la tierra creó el Señor al hombre, y de nuevo le hizo volver a ella. Días contados le dio y tiempo fijo, y dioles también poder sobre todas las cosas de la tierra. De una fuerza como la suya los revistió, a su imagen los hizo» (Si 17,1-3); y poco después: «¿Qué es el hombre?, ¿para qué sirve?... Como gota de agua en el mar, como grano de arena, tan pocos son sus años frente a la eternidad» (Si 17,1-3). El hombre es por tanto un ser débil y frágil, al que no obstante Dios ha hecho «imagen de su naturaleza» (cf Sab 2,23).

El Antiguo Testamento no vacila en considerar al hombre como el centro de la creación y como aquel ser en quien se descubre el sentido definitivo de todo lo que Dios ha hecho. Todo cuanto Dios va creando en la sucesión de los días, según el primer capítulo del Génesis, es «bueno»; se convierte en «muy bueno» cuando en el día sexto culmina la obra creadora con la aparición del hombre (cf Gén 1,4.10.18.21.25.31). Ya según el relato yavista de la creación el hombre es el encargado de ejercer el dominio

Pero quiero poner de relieve cómo el concilio Vaticano II, en GS 12, ha empezado su

primera vista, apuntar el concilio Vaticano II cuando señalaba al comienzo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*: «La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan de máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina»[4]. Se parte de la base de unos valores compartidos, que hay que iluminar con una nueva luz. Hablamos de dignidad del ser humano, de derechos del hombre, de humanismo en general sin querer dar a esta palabra un sentido demasiado preciso, que ciertamente no coincide con el que tuvo en el Renacimiento y en otros períodos de la historia. ¿Qué significa de *nuevo* la antropología cristiana, frente a un mar de aproximaciones sobre el hombre que hace que la palabra «antropología» sea de las más equívocas en nuestro lenguaje actual? ¿Cuál es el alcance de esta novedad? Precisamente en torno a este punto quisiera centrar esta exposición. Porque pienso que la visión cristiana del hombre ofrece unas características muy definidas y muy específicas, que, sin desconocer nada de cuanto de grande y de noble ha podido pensar el hombre acerca de sí mismo, significa una novedad más radical de cuanto a primera vista parece.

1. Algunos datos de antropología bíblica

Comencemos con algunas breves referencias a la antropología del Antiguo Testamento. Ya en su primera página, la Biblia nos dice que el hombre, varón y mujer, ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza (cf Gén 1,26-27; 5,1; 9,6-7)[5]. Ante el hecho

4 *GS* 11; el Concilio todavía afirmaba, ib, 12: «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos». Tal vez el acuerdo ya no sería hoy tan amplio en considerar al hombre como centro y la cima de este mundo.

5 No entramos por el momento en las diversas interpretaciones de estos textos.

de esta dignidad sin igual, el salmista, conocedor probablemente de esta tradición sacerdotal, se pregunta con admiración por el porqué de este privilegio inaudito: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para darle poder? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad... todo lo sometiste bajo sus pies» (Sal 8,5-7; cf Sal 144,3). Admiración tanto más grande, si se tiene en cuenta que el hombre es a la vez un ser efímero y pasajero, es como un soplo o una sombra que pasa (cf Sal 144,4; 39,5-7; 62,10), que se seca como la flor de un día (cf Is 40,6-7; Sal, 40,5-6), que en el momento menos pensado desaparecerá de la tierra y se perderá su rastro en el flujo imparable de la historia. El libro del Eclesiástico se hará también eco de esta paradoja: «De la tierra creó el Señor al hombre, y de nuevo le hizo volver a ella. Días contados le dio y tiempo fijo, y dioles también poder sobre todas las cosas de la tierra. De una fuerza como la suya los revistió, a su imagen los hizo» (Si 17,1-3); y poco después: «¿Qué es el hombre?, ¿para qué sirve?... Como gota de agua en el mar, como grano de arena, tan pocos son sus años frente a la eternidad» (Si 17,1-3). El hombre es por tanto un ser débil y frágil, al que no obstante Dios ha hecho «imagen de su naturaleza» (cf Sab 2,23).

El Antiguo Testamento no vacila en considerar al hombre como el centro de la creación y como aquel ser en quien se descubre el sentido definitivo de todo lo que Dios ha hecho. Todo cuanto Dios va creando en la sucesión de los días, según el primer capítulo del Génesis, es «bueno»; se convierte en «muy bueno» cuando en el día sexto culmina la obra creadora con la aparición del hombre (cf Gén 1,4.10.18.21.25.31). Ya según el relato yavista de la creación el hombre es el encargado de ejercer el dominio

Pero quiero poner de relieve cómo el concilio Vaticano II, en GS 12, ha empezado su exposición antropológica haciendo referencia precisamente a esa enseñanza bíblica. Es la primera vez que esto ocurre en un concilio ecuménico. El dato es sin duda muy significativo.

sobre todo lo que Dios ha hecho (cf Gén 2,15.19-20). La paradoja de grandeza y miseria, de dignidad y transitoriedad del hombre, no se resuelve en el Antiguo Testamento. Ésta aparece todavía con más evidencia si se tiene en cuenta que el ser humano, además de débil y efímero, aparece también desde el primer instante como pecador, desobediente a Dios que lo ha creado y lo ha colmado de honor (cf Gén 3,6; 4,8; 6,5-12, etc.) y que no obstante no lo abandona (Gén 3,15; 8,21-22).

Las afirmaciones del Antiguo Testamento sobre el hombre imagen de Dios, coronado de gloria y dignidad, se aplican en el Nuevo Testamento a Jesucristo. «Él es Imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación» (Col 1,15; cf 2Cor 4,4; también Flp 2,6; Heb 1,2-3). El Sal 8,5-7 es citado con referencia a Cristo en Heb 2,6-8. Lo que se ha dicho sobre la dignidad del hombre en general se dice ahora específicamente de un hombre concreto, de Jesús. Esta constatación elemental nos indica ya inicialmente que la antropología cristiana no se explica sin una intrínseca referencia a Cristo. La novedad que la antropología cristiana nos aporte tendrá que ver por tanto, de un manera esencial, con la novedad de Cristo.

Y precisamente en relación con Cristo y su obra el Nuevo Testamento nos habla con frecuencia de lo nuevo: una alianza nueva (cf Lc 22,20), un vino nuevo (cf Mc 2,18par.), una enseñanza nueva (cf Mc 2,27), la novedad de la vida del espíritu (cf Rom 6,4). El cristiano es creación nueva (2Cor 5,17; Gál 6,15), y en Cristo es hecho hombre nuevo: «para crear, en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo, haciendo la paz y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo por medio de la cruz» (Ef 2, 15-16)[6]; el mismo Jesús ha enseñado a los creyentes «a revestiros

6 J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Friburgo-Basilea-Viena 1971, 142: «Aquí crea Cristo en sí mismo. Él es el hombre universal, que asume en sí, une y pacifica a los dos, y con

del Hombre Nuevo, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,24). El «hombre nuevo» no existe más que en Cristo, hombre nuevo por antonomasia. Sólo en él pueden los hombres ser criatura nueva: «pasó lo viejo, todo es nuevo» (2Cor 5,17). Éstos y otros textos paralelos insisten en la transformación, en el paso de lo viejo a lo nuevo, del hombre viejo a la novedad de Cristo (cf Rom 6,6; Ef 4,22); éste, con su obediencia hasta la muerte, ha cambiado el signo de la humanidad entera, a la que hace pasar, juntamente con él y en él, de la muerte a la vida. Pablo lo ha expresado en la carta a los Romanos y en la primera carta a los Corintios con el paralelo entre Adán y Cristo: «Así como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de unos solo todos serán constituidos justos» (Rom 5,18). «Porque habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (1Cor 15,21-22). La novedad de Cristo es por tanto, esencialmente, una superación de una situación de pecado y de muerte, de esclavitud bajo las potencias del mal en la que el hombre se encontraba. Es una liberación que el Nuevo Testamento atribuye al Hijo y a la verdad (cf Jn 8,32.36) y a Cristo y a su Espíritu (cf 2Cor 3,27; Gál 5,1). La antropología cristiana sabe que el hombre es no sólo un ser frágil –también en este punto es claro el Nuevo Testamento, como lo era el Antiguo– sino también que es pecador y que no tiene por sí mismo la posibilidad de salir de esta situación. El hombre nuevo que Cristo crea en sí mismo, en su cuerpo que es la Iglesia, es el hombre a quien Cristo ha salvado de la esclavitud del pecado y ha restituido a la libertad de los hijos de Dios. Sólo en cuanto el hombre es el objeto de la salvación de Cristo y el destinatario del mensaje de salvación se interesa por él el Antiguo Testamento

sobre todo lo que Dios ha hecho (cf Gén 2,15.19-20). La paradoja de grandeza y miseria, de dignidad y transitoriedad del hombre, no se resuelve en el Antiguo Testamento. Ésta aparece todavía con más evidencia si se tiene en cuenta que el ser humano, además de débil y efímero, aparece también desde el primer instante como pecador, desobediente a Dios que lo ha creado y lo ha colmado de honor (cf Gén 3,6; 4,8; 6,5-12, etc.) y que no obstante no lo abandona (Gén 3,15; 8,21-22).

Las afirmaciones del Antiguo Testamento sobre el hombre imagen de Dios, coronado de gloria y dignidad, se aplican en el Nuevo Testamento a Jesucristo. «Él es Imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación» (Col 1,15; cf 2Cor 4,4; también Flp 2,6; Heb 1,2-3). El Sal 8,5-7 es citado con referencia a Cristo en Heb 2,6-8. Lo que se ha dicho sobre la dignidad del hombre en general se dice ahora específicamente de un hombre concreto, de Jesús. Esta constatación elemental nos indica ya inicialmente que la antropología cristiana no se explica sin una intrínseca referencia a Cristo. La novedad que la antropología cristiana nos aporte tendrá que ver por tanto, de un manera esencial, con la novedad de Cristo.

Y precisamente en relación con Cristo y su obra el Nuevo Testamento nos habla con frecuencia de lo nuevo: una alianza nueva (cf Lc 22,20), un vino nuevo (cf Mc 2,18par.), una enseñanza nueva (cf Mc 2,27), la novedad de la vida del espíritu (cf Rom 6,4). El cristiano es creación nueva (2Cor 5,17; Gál 6,15), y en Cristo es hecho hombre nuevo: «para crear, en sí mismo, de los dos, un solo hombre nuevo, haciendo la paz y reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo por medio de la cruz» (Ef 2, 15-16)[6]; el mismo Jesús ha enseñado a los creyentes «a revestiros

6 J. Gnilka, *Der Epheserbrief*, Friburgo-Basilea-Viena 1971, 142: «Aquí crea Cristo en sí mismo. Él es el hombre universal, que asume en sí, une y pacifica a los dos, y con ellos a la humanidad. Con ello no se restituye algo que existía previamente, sino que se realiza algo nuevo, un nuevo hombre». Ib, 239, a propósito del texto siguiente: «El hombre nuevo no es sin más idéntico con Cristo, pero tiene sin duda a Cristo como medida».

del Hombre Nuevo, creado según Dios en la justicia y santidad de la verdad» (Ef 4,24). El «hombre nuevo» no existe más que en Cristo, hombre nuevo por antonomasia. Sólo en él pueden los hombres ser criatura nueva: «pasó lo viejo, todo es nuevo» (2Cor 5,17). Éstos y otros textos paralelos insisten en la transformación, en el paso de lo viejo a lo nuevo, del hombre viejo a la novedad de Cristo (cf Rom 6,6; Ef 4,22); éste, con su obediencia hasta la muerte, ha cambiado el signo de la humanidad entera, a la que hace pasar, juntamente con él y en él, de la muerte a la vida. Pablo lo ha expresado en la carta a los Romanos y en la primera carta a los Corintios con el paralelo entre Adán y Cristo: «Así como por la desobediencia de un solo hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de unos solo todos serán constituidos justos» (Rom 5,18). «Porque habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos. Pues del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos revivirán en Cristo» (1Cor 15,21-22). La novedad de Cristo es por tanto, esencialmente, una superación de una situación de pecado y de muerte, de esclavitud bajo las potencias del mal en la que el hombre se encontraba. Es una liberación que el Nuevo Testamento atribuye al Hijo y a la verdad (cf Jn 8,32.36) y a Cristo y a su Espíritu (cf 2Cor 3,27; Gál 5,1). La antropología cristiana sabe que el hombre es no sólo un ser frágil –también en este punto es claro el Nuevo Testamento, como lo era el Antiguo– sino también que es pecador y que no tiene por sí mismo la posibilidad de salir de esta situación. El hombre nuevo que Cristo crea en sí mismo, en su cuerpo que es la Iglesia, es el hombre a quien Cristo ha salvado de la esclavitud del pecado y ha restituido a la libertad de los hijos de Dios. Sólo en cuanto el hombre es el objeto de la salvación de Cristo y el destinatario del mensaje de salvación se interesa por él el Antiguo Testamento. La antropología no es la preocupación primaria de la revelación cristiana. Ésta se preocupa ante todo de darnos a conocer a Dios, a

quien Cristo revela salvándonos y comunicándonos la vida nueva. Pero el hombre es el destinatario de esta salvación y de este mensaje, que nos dice que Dios nos ama y nos salva en Cristo. En este sentido, por esta vía, el hombre se convierte en el segundo foco de una elipse, es objeto de la revelación divina en cuanto destinatario de la misma y sobre todo en cuanto objeto del amor de Dios. La admiración del salmista, qué es el hombre para que de acuerdes de él, da paso a la admiración todavía mayor por el hecho de que Dios ha amado al mundo y al hombre da tal manera que nos ha enviado al Hijo para nuestra salvación, él nos ha amado primero (cf Jn 3,16-17; 1Jn 4,9-11.19). La prueba de que Dios nos ama es que, siendo nosotros todavía pecadores envió a su Hijo para que fuésemos reconciliados con él (cf Rom 5,8.10; 2Cor 5,19).

2. Cristo y el hombre. Algunas reflexiones patrísticas

Pero el amor de Dios por nosotros no depende de nuestro pecado; éste, aunque haya determinado sin duda la forma concreta de su manifestación, no es en modo alguno determinante del amor mismo. Por el contrario, es el amor de Dios el determinante del ser del hombre desde el primer instante, desde antes de su pecado. Y la imagen y semejanza divinas en la Biblia están antes del pecado humano. ¿Tiene el hombre que ver con Cristo solamente a partir de su pecado? Así se ha podido pensar en amplios ámbitos en la teología, al menos en Occidente, durante siglos. Vale la pena citar algunos textos de san Agustín: «Si homo non perisset, Filius hominis non venisset»[7]. «Quare venit in mundum? Peccatores saluos facere. Aliam causa non fuit, quare veniret in mundum»[8]. No se trata de volver a las disputas sobre el motivo

de la encarnación, que, con todo, algo tienen de importante. Pero esta cuestión tiene que ver, muy directamente, con la antropología cristiana. ¿Hasta qué punto Cristo es parte en la definición del hombre? ¿Entra solamente en escena cuando el hombre, caído en el pecado, necesita un redentor?

El Nuevo Testamento no nos responde directamente a esta pregunta. Pero hay elementos que nos permiten aventurar una respuesta. Se trata, en primer lugar, del paralelo entre Adán y Cristo a que ya nos hemos referido. Si en algún aspecto este importante motivo paulino se centra en el binomio pecado-redención, o muerte-resurrección, no es éste el único aspecto que se pone de relieve. En 1Cor 15,45-49 el destino final del hombre en la reproducción de la imagen de Cristo pone en relación la primera creación con la resurrección, sin que el pecado se mencione directamente. Si el primer Adán es hecho alma viviente, el segundo Cristo es hecho espíritu que da la vida, para que como hemos llevado la imagen del terrestre, llevemos la del celeste. La primera creación y la vocación definitiva del hombre recolocan en íntima relación. La segunda es la culminación de la primera. Los trazos del hombre nuevo y del Adán último aparecen ya de algún modo diseñados en el momento en que Dios plasma al primer Adán del polvo de la tierra y le infunde su aliento vital, prefiguración del don del Espíritu Santo (cf Gén 2,7; Jn 20,22). A los que predestinó los ha llamado ser conformes con la imagen de su Hijo, para que sea primogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29). A parecida conclusión nos lleva el himno de la carta a los Efesios: «Por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia en el amor: eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por

quien Cristo revela salvándonos y comunicándonos la vida nueva. Pero el hombre es el destinatario de esta salvación y de este mensaje, que nos dice que Dios nos ama y nos salva en Cristo. En este sentido, por esta vía, el hombre se convierte en el segundo foco de una elipse, es objeto de la revelación divina en cuanto destinatario de la misma y sobre todo en cuanto objeto del amor de Dios. La admiración del salmista, qué es el hombre para que de acuerdes de él, da paso a la admiración todavía mayor por el hecho de que Dios ha amado al mundo y al hombre da tal manera que nos ha enviado al Hijo para nuestra salvación, él nos ha amado primero (cf Jn 3,16-17; 1Jn 4,9-11.19). La prueba de que Dios nos ama es que, siendo nosotros todavía pecadores envió a su Hijo para que fuésemos reconciliados con él (cf Rom 5,8.10; 2Cor 5,19).

2. Cristo y el hombre. Algunas reflexiones patrísticas

Pero el amor de Dios por nosotros no depende de nuestro pecado; éste, aunque haya determinado sin duda la forma concreta de su manifestación, no es en modo alguno determinante del amor mismo. Por el contrario, es el amor de Dios el determinante del ser del hombre desde el primer instante, desde antes de su pecado. Y la imagen y semejanza divinas en la Biblia están antes del pecado humano. ¿Tiene el hombre que ver con Cristo solamente a partir de su pecado? Así se ha podido pensar en amplios ámbitos en la teología, al menos en Occidente, durante siglos. Vale la pena citar algunos textos de san Agustín: «Si homo non perisset, Filius hominis non venisset»[7]. «Quare venit in mundum? Peccatores saluos facere. Aliam causa non fuit, quare veniret in mundum»[8]. No se trata de volver a las disputas sobre el motivo

7 S. Agustín, *Sermo* 174,2 *(Opere di Sant'Agostino,* 31/2,842).
8 Id, *Sermo* 174,8 *(Opere,* 31/2,850); *De pec. meritis et remissione* I 26,39 *(Opere,*

de la encarnación, que, con todo, algo tienen de importante. Pero esta cuestión tiene que ver, muy directamente, con la antropología cristiana. ¿Hasta qué punto Cristo es parte en la definición del hombre? ¿Entra solamente en escena cuando el hombre, caído en el pecado, necesita un redentor?

El Nuevo Testamento no nos responde directamente a esta pregunta. Pero hay elementos que nos permiten aventurar una respuesta. Se trata, en primer lugar, del paralelo entre Adán y Cristo a que ya nos hemos referido. Si en algún aspecto este importante motivo paulino se centra en el binomio pecado-redención, o muerte-resurrección, no es éste el único aspecto que se pone de relieve. En 1Cor 15,45-49 el destino final del hombre en la reproducción de la imagen de Cristo pone en relación la primera creación con la resurrección, sin que el pecado se mencione directamente. Si el primer Adán es hecho alma viviente, el segundo Cristo es hecho espíritu que da la vida, para que como hemos llevado la imagen del terrestre, llevemos la del celeste. La primera creación y la vocación definitiva del hombre recolocan en íntima relación. La segunda es la culminación de la primera. Los trazos del hombre nuevo y del Adán último aparecen ya de algún modo diseñados en el momento en que Dios plasma al primer Adán del polvo de la tierra y le infunde su aliento vital, prefiguración del don del Espíritu Santo (cf Gén 2,7; Jn 20,22). A los que predestinó los ha llamado ser conformes con la imagen de su Hijo, para que sea primogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29). A parecida conclusión nos lleva el himno de la carta a los Efesios: «Por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia en el amor: eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por

17/1,68): «...non aliam ob causam in carne venisse... nisi ut hac dispensatione misericordiosissimae gratiae omnes... vivificaret, salvos faceret, liberaret, redimeret, illuminaret, qui prius fuissent in peccatorum morte», también *Sermo* 27,2 *(Opere,* 29,516): «Si enim sub captivitate non teneremur, redemptore non indigeremur».

medio de Jesucristo, para alabanza de la gloria de su gracia en la que nos agració en el amado» (Ef 1,4-6). No se trata de un desarrollo completo de la idea, no podemos hallar más que indicios en este sentido[9]. Pero no los podemos dejar de lado, sobre todo si tenemos presentes los desarrollos a que darán lugar en épocas posteriores.

En efecto, lo que en Pablo es sólo una insinuación se convierte en afirmaciones explícitas a partir del final del s. II. Frente a las corrientes gnósticas y a la teología de Marción, que consideraban la creación una caída y la separaban de la salvación llevada a cabo en Cristo por el Dios bueno, la gran Iglesia tuvo que defender la unidad radical de la economía de que tiene en Cristo su centro. Ya el Nuevo Testamento había hablado de la creación de todo mediante Cristo (cf 1Cor 8,6; Col 1,15-16; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10). No se puede olvidar la tragedia del pecado, pero este hecho de tan amargas consecuencias no ha sido capaz de destruir la bondad radical de todo lo que Dios ha creado. La fidelidad divina es siempre más fuerte que el pecado humano. El hombre, en particular, ha seguido siendo en todo momento el objeto privilegiado del amor de Dios. Éste, sobre todo con la cercanía constante de su Hijo, nunca lo ha abandonado[10]. Esta proximidad del Hijo al ser humano va a culminar en la encarnación y de ella va a recibir su significación última. Anticipaba la venida de Cristo antes de que ésta se produjera, es consecuencia inmediata de la misma después de la ascensión del Señor a los cielos, ya que Jesús glorificado sigue presente en medio de los suyos. En la creación de Adán en el inicio de los tiempos era ya la encarnación del Verbo la que

9 J. Gnilka, en su comentario a la carta a los Efesios al que ya nos hemos referido (cf n. 7), señala que en las referencias al hombre nuevo se pueden descubrir alusiones a la realización definitiva de Gén 1,26s.; cf ib, 239.

se prefiguraba. Dice san Ireneo: «De esta tierra, pues, todavía virgen, Dios tomó barro y plasmó al hombre, principio del género humano. Para dar, pues, cumplimiento a este hombre, asumió el Señor la misma disposición suya de corporeidad, que nació de una Virgen por la Voluntad y por la Sabiduría de Dios, para manifestar también él la identidad de su corporeidad con la de Adán, y para que se cumpliese lo que en el principio se había escrito; el hombre a imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26)»[11]. Y todavía son más contundentes algunos pasajes de Tertuliano: «Pronunció [Dios] en plural "hagamos" y "nuestra" (cf Gén 1,16) y "de nosotros" (cf Gén 3,22). ¿Con quien creaba al hombre, y a quién lo hacía semejante? Con el Hijo, que iba a revestirse del hombre, y con el Espíritu, que iba a santificar al hombre; hablaba con ellos en la unidad de la Trinidad como ministros y testigos. Después el siguiente pasaje distingue entre las personas: *Dios hizo al hombre, lo hizo a imagen de Dios* (Gén 1,17). ¿Por qué no dice "a su imagen" si era uno el que hacía y no había otro a imagen del cual lo hacía? Pero había uno a imagen del cual lo hacía, es decir, el Hijo, el cual, debiendo ser el hombre más cierto y más verdadero *(homo futurus certior et verior)*, quiso que fuera llamado hombre su imagen que entonces iba a formar del barro, imagen y semejanza del verdadero»[12]. Y todavía en el s. IV Hilario de Poitiers se expresará en estos términos: «Adán, por su mismo nombre, prefigura el nacimiento del

11 Ireneo de Lyon, *Demonst.* 32 (FP 2,123); cf ib, 22 (106); *Adv. Haer.* III 22,3 (SCh 211,438): «Por ello el mismo Adán fue llamado por Pablo "figura el que debía venir" (Rom 5,14). En efecto, el Verbo, artífice de todas las cosas, había prefigurado en él la futura economía de la que se tenía que revestir el Hijo de Dios»; cf también ib, III 22,1 (SCh 211, 432); V 16,2 (SCh 153,216).
12 *Adv. Praxean* XII, 3-4 (Scarpat, 170-172). También *De res. mort.* VI 3-5 (CCL 2,928): «En cualquier forma que se daba al barro, se pensaba en Cristo que tenía que ser hombre... Lo que Dios plasmó, lo hizo a imagen de Dios, es decir, de Cristo... Por ello, aquel barro, que ya entonces revestía la imagen de Cristo que se iba a encarnar, no era solamente una obra de Dios, sino una garantía [de la encarnación futura]»; *Adv.*

medio de Jesucristo, para alabanza de la gloria de su gracia en la que nos agració en el amado» (Ef 1,4-6). No se trata de un desarrollo completo de la idea, no podemos hallar más que indicios en este sentido[9]. Pero no los podemos dejar de lado, sobre todo si tenemos presentes los desarrollos a que darán lugar en épocas posteriores.

En efecto, lo que en Pablo es sólo una insinuación se convierte en afirmaciones explícitas a partir del final del s. II. Frente a las corrientes gnósticas y a la teología de Marción, que consideraban la creación una caída y la separaban de la salvación llevada a cabo en Cristo por el Dios bueno, la gran Iglesia tuvo que defender la unidad radical de la economía de que tiene en Cristo su centro. Ya el Nuevo Testamento había hablado de la creación de todo mediante Cristo (cf 1Cor 8,6; Col 1,15-16; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10). No se puede olvidar la tragedia del pecado, pero este hecho de tan amargas consecuencias no ha sido capaz de destruir la bondad radical de todo lo que Dios ha creado. La fidelidad divina es siempre más fuerte que el pecado humano. El hombre, en particular, ha seguido siendo en todo momento el objeto privilegiado del amor de Dios. Éste, sobre todo con la cercanía constante de su Hijo, nunca lo ha abandonado[10]. Esta proximidad del Hijo al ser humano va a culminar en la encarnación y de ella va a recibir su significación última. Anticipaba la venida de Cristo antes de que ésta se produjera, es consecuencia inmediata de la misma después de la ascensión del Señor a los cielos, ya que Jesús glorificado sigue presente en medio de los suyos. En la creación de Adán en el inicio de los tiempos era ya la encarnación del Verbo la que

9 J. Gnilka, en su comentario a la carta a los Efesios al que ya nos hemos referido (cf n. 7), señala que en las referencias al hombre nuevo se pueden descubrir alusiones a la realización definitiva de Gén 1,26s.; cf ib, 239.

10 Sobre todo Ireneo de Lyon ha insistido repetidas veces en la constante cercanía del Logos al género humano; cf *Adversus haereses* III 16,6 (SCh 211,312): «semper aderat generi humano»; III 18,1 (ib, 342); IV 6,7 (SCh 100,454); 20,4 (634-636); 28,2 (758); V 16,1 (SCh 153,214); *Demonst.* 12 (FP 2,81-82).

se prefiguraba. Dice san Ireneo: «De esta tierra, pues, todavía virgen, Dios tomó barro y plasmó al hombre, principio del género humano. Para dar, pues, cumplimiento a este hombre, asumió el Señor la misma disposición suya de corporeidad, que nació de una Virgen por la Voluntad y por la Sabiduría de Dios, para manifestar también él la identidad de su corporeidad con la de Adán, y para que se cumpliese lo que en el principio se había escrito; el hombre a imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26)»[11]. Y todavía son más contundentes algunos pasajes de Tertuliano: «Pronunció [Dios] en plural "hagamos" y "nuestra" (cf Gén 1,16) y "de nosotros" (cf Gén 3,22). ¿Con quien creaba al hombre, y a quién lo hacía semejante? Con el Hijo, que iba a revestirse del hombre, y con el Espíritu, que iba a santificar al hombre; hablaba con ellos en la unidad de la Trinidad como ministros y testigos. Después el siguiente pasaje distingue entre las personas: *Dios hizo al hombre, lo hizo a imagen de Dios* (Gén 1,17). ¿Por qué no dice "a su imagen" si era uno el que hacía y no había otro a imagen del cual lo hacía? Pero había uno a imagen del cual lo hacía, es decir, el Hijo, el cual, debiendo ser el hombre más cierto y más verdadero *(homo futurus certior et verior)*, quiso que fuera llamado hombre su imagen que entonces iba a formar del barro, imagen y semejanza del verdadero»[12]. Y todavía en el s. IV Hilario de Poitiers se expresará en estos términos: «Adán, por su mismo nombre, prefigura el nacimiento del

11 Ireneo de Lyon, *Demonst.* 32 (FP 2,123); cf ib, 22 (106); *Adv. Haer.* III 22,3 (SCh 211,438): «Por ello el mismo Adán fue llamado por Pablo "figura el que debía venir" (Rom 5,14). En efecto, el Verbo, artífice de todas las cosas, había prefigurado en él la futura economía de la que se tenía que revestir el Hijo de Dios»; cf también ib, III 22,1 (SCh 211, 432); V 16,2 (SCh 153,216).

12 *Adv. Praxean* XII, 3-4 (Scarpat, 170-172). También *De res. mort.* VI 3-5 (CCL 2,928): «En cualquier forma que se daba al barro, se pensaba en Cristo que tenía que ser hombre... Lo que Dios plasmó, lo hizo a imagen de Dios, es decir, de Cristo... Por ello, aquel barro, que ya entonces revestía la imagen de Cristo que se iba a encarnar, no era solamente una obra de Dios, sino una garantía [de la encarnación futura]»; *Adv. Marc.* V 8,1 (CCL 1,685): «Por tanto, si es imagen del Creador, éste, viendo a Cristo, su Palabra, que tenía que ser hombre, dijo: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gén 1,26)».

Señor, pues el nombre hebreo de Adán, que en griego se traduce como "ge pyrra", significa en latín "tierra de color de fuego", y la Escritura acostumbra a dar el nombre de "tierra" a la carne del cuerpo humano. Esta [carne], que, en el Señor, nació de la Virgen por el Espíritu, transformada en una forma nueva y extraña a sí misma, ha sido hecha conforme a la gloria espiritual, según el Apóstol: *El segundo hombre viene del cielo* (1Cor 15,47), y es el Adán celeste, porque el Adán terrestre es *imagen del que había de venir* (Rom 5,14)»[13].

No es solamente la creación del universo y del hombre en particular mediante el Verbo el vínculo que se establece entre el primer Adán y el segundo. Todavía más decisivo es el hecho de que, en el primer Adán, Dios ha trazado ya el bosquejo de la humanidad de su Hijo, ha prefigurado la encarnación. Desde este mismo punto de vista es coherente que sea el Hijo el que venga a buscar al hombre, creado según él, cuando se ha extraviado y se ha alejado de Dios con su pecado. Así dice san Atanasio: «De la misma manera, el Hijo santísimo del Padre, que es la imagen del Padre, ha venido a nuestras regiones para renovar al hombre hecho según él y para volver a encontrarlo, cuando estaba perdido, mediante la remisión de sus pecados, como dice él mismo en los evangelios: "He venido a encontrar y salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,10)»[14]. Aun cuando se subraya aquí el motivo de la redención y de la liberación del pecado, queda claro que no

13 *Trac. Myst.* I,2 (SCh 19bis, 76); trad. de J. J. Ayán Calvo, en Hilario de Poitiers, *Tratado de los misterios*, Madrid 1993, 38-40. Para un análisis del texto, L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 28-30. En particular se ha de notar que en la cita de Rom 5,14 se traduce el griego *typos* por *imago*, en lugar de por *forma*. La relación entre el primer Adán y el segundo aparece así mucho más precisada. Aun coexistiendo con otras concepciones, esta línea cristológica de la imagen de Dios se mantuvo en Occidente durante los ss. IV y V; cf Pedro Crisólogo, *Ser.* 117,1-2 (CCL 24A,709); Gregorio de Elvira, *Trac. Orig.* XIV 25; XVI 22 (FP 9,344; 372);

empieza entonces la relación del hombre con el Hijo de Dios. Precisamente el hecho de que sea él quien venga a redimirlo es aducido como signo de que la renovación que Cristo trae no se limita a la liberación del pecado, sino que significa la realización de lo que había sido diseñado por Dios desde el comienzo. El hombre es liberado por aquel que está presente en su creación, no sólo como mediador, sino también como modelo. Por razones que aquí seria demasiado largo explicar esta línea doctrinal se perdió casi por completo, al menos por lo que respecta a la teología occidental[15]. La conexión con otros elementos doctrinales de primera importancia ha hecho que estas ideas quedasen implícitamente presentes en muchos ámbitos de la vida cristiana.

La invitación de Cristo a su seguimiento, tan presente en los evangelios (cf Mc 1,17par.; 2,14; 8,34-38par.; 17,21par.; Jn 8,12, etc.), nos lleva en la misma dirección y recibe a la luz de estas consideraciones un sentido más pleno. La salvación que está unida a este seguimiento es la plena realización del hombre, no es algo extrínseco respecto a lo que el hombre es en lo más profundo de sí mismo. Lo mismo digamos de los diferentes pasajes en los que la configuración con Cristo resucitado, expresada con diversas formulaciones, es vista como la plenitud a que somos llamados (cf Rom 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18; Gál 4,19; Col 2,12; 3,4, etc). Lo ha expresado muy claramente H. U. von Balthasar: «Surge también la función mediadora en la creación, no sólo del Logos, sino de Cristo. Esto quiere decir que todas las cosas sólo han podido hacerse en referencia a su consumación en el segundo Adán, lo que sólo se hace perceptible en el ser y en la conciencia del Hijo que lleva a consumación su cometido. Una vez más, a éste, en cuanto autor de la consumación, no le ha podido poner en este papel otra instancia más que el creador; en caso contrario

Señor, pues el nombre hebreo de Adán, que en griego se traduce como "ge pyrra", significa en latín "tierra de color de fuego", y la Escritura acostumbra a dar el nombre de "tierra" a la carne del cuerpo humano. Esta [carne], que, en el Señor, nació de la Virgen por el Espíritu, transformada en una forma nueva y extraña a sí misma, ha sido hecha conforme a la gloria espiritual, según el Apóstol: *El segundo hombre viene del cielo* (1Cor 15,47), y es el Adán celeste, porque el Adán terrestre es *imagen del que había de venir* (Rom 5,14)»[13].

No es solamente la creación del universo y del hombre en particular mediante el Verbo el vínculo que se establece entre el primer Adán y el segundo. Todavía más decisivo es el hecho de que, en el primer Adán, Dios ha trazado ya el bosquejo de la humanidad de su Hijo, ha prefigurado la encarnación. Desde este mismo punto de vista es coherente que sea el Hijo el que venga a buscar al hombre, creado según él, cuando se ha extraviado y se ha alejado de Dios con su pecado. Así dice san Atanasio: «De la misma manera, el Hijo santísimo del Padre, que es la imagen del Padre, ha venido a nuestras regiones para renovar al hombre hecho según él y para volver a encontrarlo, cuando estaba perdido, mediante la remisión de sus pecados, como dice él mismo en los evangelios: "He venido a encontrar y salvar lo que estaba perdido" (Lc 19,10)»[14]. Aun cuando se subraya aquí el motivo de la redención y de la liberación del pecado, queda claro que no

13 *Trac. Myst.* 1,2 (SCh 19bis, 76); trad. de J. J. Ayán Calvo, en Hilario de Poitiers, *Tratado de los misterios*, Madrid 1993, 38-40. Para un análisis del texto, L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 28-30. En particular se ha de notar que en la cita de Rom 5,14 se traduce el griego *typos* por *imago*, en lugar de por *forma*. La relación entre el primer Adán y el segundo aparece así mucho más precisada. Aun coexistiendo con otras concepciones, esta línea cristológica de la imagen de Dios se mantuvo en Occidente durante los ss. IV y V; cf Pedro Crisólogo, *Ser.* 117,1-2 (CCL 24A,709); Gregorio de Elvira, *Trac. Orig.* XIV 25; XVI 22 (FP 9,344; 372); Aurelio Prudencio, *Apoteosis*, V. 309; 1040 (*Obras completas*, BAC, Madrid 1981, 200; 240). Algunas referencias sobre la teología oriental en V. Grossi, *Lineamenta di antropologia patristica*, Roma 1983, 81-82.

14 Atanasio de Alejandría, *De incarnatione Verbi*, 14,2 (SCh 199,315).

empieza entonces la relación del hombre con el Hijo de Dios. Precisamente el hecho de que sea él quien venga a redimirlo es aducido como signo de que la renovación que Cristo trae no se limita a la liberación del pecado, sino que significa la realización de lo que había sido diseñado por Dios desde el comienzo. El hombre es liberado por aquel que está presente en su creación, no sólo como mediador, sino también como modelo. Por razones que aquí sería demasiado largo explicar esta línea doctrinal se perdió casi por completo, al menos por lo que respecta a la teología occidental[15]. La conexión con otros elementos doctrinales de primera importancia ha hecho que estas ideas quedasen implícitamente presentes en muchos ámbitos de la vida cristiana.

La invitación de Cristo a su seguimiento, tan presente en los evangelios (cf Mc 1,17par.; 2,14; 8,34-38par.; 17,21par.; Jn 8,12, etc.), nos lleva en la misma dirección y recibe a la luz de estas consideraciones un sentido más pleno. La salvación que está unida a este seguimiento es la plena realización del hombre, no es algo extrínseco respecto a lo que el hombre es en lo más profundo de sí mismo. Lo mismo digamos de los diferentes pasajes en los que la configuración con Cristo resucitado, expresada con diversas formulaciones, es vista como la plenitud a que somos llamados (cf Rom 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18; Gál 4,19; Col 2,12; 3,4, etc). Lo ha expresado muy claramente H. U. von Balthasar: «Surge también la función mediadora en la creación, no sólo del Logos, sino de Cristo. Esto quiere decir que todas las cosas sólo han podido hacerse en referencia a su consumación en el segundo Adán, lo que sólo se hace perceptible en el ser y en la conciencia del Hijo que lleva a consumación su cometido. Una vez más, a éste, en cuanto autor de la consumación, no le ha podido poner en este papel otra instancia más que el creador; en caso contrario

15 Me permito remitir a L. F. Ladaria, *El hombre creado a imagen de Dios*, en B. Sesboüé (dir.), *Historia de los dogmas 2. El hombre y su salvación*, Salamanca 1996, 75-115, esp. 75-93.

no podría ejecutarlo *desde dentro*, sino que tendría que poner su sello final *desde fuera* sobre las cosas que habrían sido creadas con otro origen distinto»[16]. Lo que aquí se formula con carácter genérico en relación con la creación tiene en el caso del hombre una aplicación específica. Porque no se trata sólo de que Dios perfeccione en Cristo lo que desde siempre ha pensado en él y para él, sino que Jesús, haciéndose hombre como nosotros, lleva a la perfección nuestro ser humano porque es hombre como nosotros, en cuanto asume nuestra condición. Sólo la puede perfeccionar «desde dentro» si desde el primer instante de la creación Dios nos ha creado teniendo presente la encarnación de su Hijo. El texto de Tertuliano que acabamos de citar es aleccionador: él es el homo *certior et verior*. Somos hombres en el sentido más pleno y verdadero de la palabra en la medida en que nos asimilamos a él.

3. Cristo y el hombre según el concilio Vaticano II y la reflexión teológica contemporánea

3.1. *Cristo, el hombre perfecto*

El concilio Vaticano II ha significado un gran avance doctrinal en el campo de la antropología teológica, no solamente por lo que

16 *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 237-238. Un pensamiento muy parecido expresa W. Pannenberg, *Teología Sistemática* II, Madrid 1996, 25: «La afirmación de la mediación del Hijo en la creación hay que entenderla aquí [Heb 1,2; Col 1,16.20; Ef 1,10], de entrada, en sentido *final*. Quiere decir que sólo en Jesucristo se consumará la creación del mundo. Pero por correcto que sea este punto de vista... la mediación creadora del Hijo no puede limitarse a este aspecto. El ordenamiento final de las criaturas a la manifestación de Jesucristo supone más bien que las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir. De otro modo la recapitulación final de todas las cosas en el Hijo (Ef 1,10) sería exterior a las cosas

explícitamente ha dicho, sino también por lo que ha insinuado. El desarrollo dogmático de los primeros siglos de la Iglesia ha insistido en la perfección de la divinidad y de la humanidad de Cristo. Los motivos soteriológicos que impulsaron el desarrollo del dogma cristológico, en estrecha conexión con el trinitario, llevaron a afirmar, después de la consustancialidad del Hijo con el Padre en el concilio de Nicea, su consustancialidad con nosotros en cuanto a su humanidad en el concilio de Calcedonia (cf DH 301; ya en el «Símbolo de la unión», DH 271-273). Sólo si Jesús, el Hijo eterno de Dios, ha asumido nuestra condición humana en su integridad ha sido real y completa nuestra salvación. Pero esta «perfección» de la humanidad, en el sentido primario de humanidad completa, va insinuando ya lentamente algo más, el sentido de humanidad paradigmática. Se inicia ya en Calcedonia a notar que esta humanidad es sin pecado. Esto no significa evidentemente que le falte algo, sino que hay en Cristo una perfección que en nosotros no se encuentra. Perfección que, lejos de alejarle de nuestra condición, le permite unirse más íntimamente a ella, porque, en obediencia a la voluntad del Padre, le permite llevar sobre sí los pecados de todos y así redimirnos de la esclavitud en que estos nos habían colocado. Cuando el concilio III de Constantinopla va a afirmar la voluntad humana de Jesús, en todo sometida a la voluntad divina que es una sola con la del Padre, insistirá en esta línea de la perfección de la humanidad de Cristo; precisamente en virtud de su única e irrepetible comunión con Dios en la unión hipostática, esta humanidad no queda ni absorbida ni disminuida, sino elevada y potenciada hasta el máximo en su autonomía creatural. *Humana augens* (DH 293), es la bella fórmula de san León Magno en la víspera de la definición dogmática de Calcedonia que él contribuyó de modo tan decisivo a formular. La mayor cercanía de Dios lleva

no podría ejecutarlo *desde dentro*, sino que tendría que poner su sello final *desde fuera* sobre las cosas que habrían sido creadas con otro origen distinto»[16]. Lo que aquí se formula con carácter genérico en relación con la creación tiene en el caso del hombre una aplicación específica. Porque no se trata sólo de que Dios perfeccione en Cristo lo que desde siempre ha pensado en él y para él, sino que Jesús, haciéndose hombre como nosotros, lleva a la perfección nuestro ser humano porque es hombre como nosotros, en cuanto asume nuestra condición. Sólo la puede perfeccionar «desde dentro» si desde el primer instante de la creación Dios nos ha creado teniendo presente la encarnación de su Hijo. El texto de Tertuliano que acabamos de citar es aleccionador: él es el homo *certior et verior*. Somos hombres en el sentido más pleno y verdadero de la palabra en la medida en que nos asimilamos a él.

3. Cristo y el hombre según el concilio Vaticano II y la reflexión teológica contemporánea

3.1. *Cristo, el hombre perfecto*

El concilio Vaticano II ha significado un gran avance doctrinal en el campo de la antropología teológica, no solamente por lo que

16 *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 237-238. Un pensamiento muy parecido expresa W. PANNENBERG, *Teología Sistemática* II, Madrid 1996, 25: «La afirmación de la mediación del Hijo en la creación hay que entenderla aquí [Heb 1,2; Col 1,16.20; Ef 1,10], de entrada, en sentido *final*. Quiere decir que sólo en Jesucristo se consumará la creación del mundo. Pero por correcto que sea este punto de vista... la mediación creadora del Hijo no puede limitarse a este aspecto. El ordenamiento final de las criaturas a la manifestación de Jesucristo supone más bien que las criaturas tienen en el Hijo el origen de su ser y existir. De otro modo la recapitulación final de todas las cosas en el Hijo (Ef 1,10) sería exterior a las cosas mismas, lo que supondría que no sería la recapitulación definitiva del auténtico ser de las realidades creadas». El principio se aplica específicamente al hombre en ib, 245-247: «La intención del Creador no puede situarse de un modo tan ineficaz y extrínseco con respecto a su criatura».

explícitamente ha dicho, sino también por lo que ha insinuado. El desarrollo dogmático de los primeros siglos de la Iglesia ha insistido en la perfección de la divinidad y de la humanidad de Cristo. Los motivos soteriológicos que impulsaron el desarrollo del dogma cristológico, en estrecha conexión con el trinitario, llevaron a afirmar, después de la consustancialidad del Hijo con el Padre en el concilio de Nicea, su consustancialidad con nosotros en cuanto a su humanidad en el concilio de Calcedonia (cf DH 301; ya en el «Símbolo de la unión», DH 271-273). Sólo si Jesús, el Hijo eterno de Dios, ha asumido nuestra condición humana en su integridad ha sido real y completa nuestra salvación. Pero esta «perfección» de la humanidad, en el sentido primario de humanidad completa, va insinuando ya lentamente algo más, el sentido de humanidad paradigmática. Se inicia ya en Calcedonia a notar que esta humanidad es sin pecado. Esto no significa evidentemente que le falte algo, sino que hay en Cristo una perfección que en nosotros no se encuentra. Perfección que, lejos de alejarle de nuestra condición, le permite unirse más íntimamente a ella, porque, en obediencia a la voluntad del Padre, le permite llevar sobre sí los pecados de todos y así redimirnos de la esclavitud en que estos nos habían colocado. Cuando el concilio III de Constantinopla va a afirmar la voluntad humana de Jesús, en todo sometida a la voluntad divina que es una sola con la del Padre, insistirá en esta línea de la perfección de la humanidad de Cristo; precisamente en virtud de su única e irrepetible comunión con Dios en la unión hipostática, esta humanidad no queda ni absorbida ni disminuida, sino elevada y potenciada hasta el máximo en su autonomía creatural. *Humana augens* (DH 293), es la bella fórmula de san León Magno en la víspera de la definición dogmática de Calcedonia que él contribuyó de modo tan decisivo a formular. La mayor cercanía de Dios lleva a la mayor plenitud del hombre, nunca al revés[17]. Y es evidente por

17 Cf K. RAHNER, *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de teología* I, Madrid 1963, 169-222, 183: «La dependencia radical de Dios no crece en proporción inversa,

otra parte que esta perfección no significa una medida abstracta a la que Cristo se conformaría en un modo eminente. El hombre perfecto es Cristo y en él y sólo en él se descubre lo que significa la perfección de la humanidad.

No significan por tanto una novedad radical, aunque el desarrollo doctrinal que comportan es muy notable, las formulaciones del Concilio Vaticano II, en concreto de *Gaudium et Spes*, 22: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cf Rom 5,14)[18], es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el último Adán, en la misma revelación del misterio del Padre, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros, a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo a todo hombre...»[19].

No se trata ahora de hacer un comentario literal a este pasaje,

sino directa, con la verdadera autonomía ante él». Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* I E) 4, en *Documentos 1969-1996* (ed. C. Pozo), Madrid 1998, 254: «De la misma manera que la encarnación del Verbo no muda ni disminuye la naturaleza divina, así tampoco la divinidad de Jesucristo muda o disuelve la naturaleza humana, sino que la afirma más y la perfecciona en su condición creatural original... Cuanto más profundamente desciende Jesucristo en la participación de la miseria humana, más alto asciende el hombre en la participación de la vida divina».

18 Se cita en nota además TERTULIANO, *De res. mort. (De carnis resurrectione)*, 6: «Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus». Hemos citado este texto y su continuación en la nota 12.

19 Cf citas significativas de este texto en JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 8; *Fides et Ratio*, 60, donde el mismo Papa señala que este texto es uno de los puntos de referencia constantes en su magisterio. El mismo JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 80, comenta: «Solamente aquí el sentido de la existencia alcanza su culmen. Se hace

sino sólo de poner de relieve algunos de los temas que en él afloran. En primer lugar la significación fundamental de Cristo para la antropología cristiana. Sólo el misterio del Verbo encarnado ilumina el misterio del hombre; Cristo revela el hombre al propio hombre. Muchas cosas válidas se han dicho sobre el hombre desde muchos puntos de vista, y ciertamente no es la intención del Concilio desautorizarlas y desconocerlas. Pero la pregunta se pone, a partir del texto, en toda su radicalidad: ¿qué significa, para la definición misma del hombre, el hecho de la encarnación del Hijo? ¿Nos dice simplemente –lo cual es ya muchísimo más de lo que los hombres por nuestra cuenta hubiéramos podido pensar– hasta dónde llega el amor de Dios por el ser humano, o nos dice también lo que este hombre es en lo más profundo?

Han sido objeto de discusión en la teología católica las tesis contundentes y un tanto radicales de Karl Barth, expuestas por otra parte con tanto vigor y de modo tan expresivo: sólo a partir de Cristo sabemos lo que es el hombre, como sólo a partir de él sabemos quién es Dios[20]. Pero con una valoración más positiva de la creación, precisamente a la luz de Cristo, la teología católica tiene posiciones igualmente claras al respecto y tal vez todavía más. K. Rahner ha desarrollado su tesis acerca de la creación y en concreto de la creación del hombre como la «gramática» de una posible autocomunicación divina. Es el lenguaje que Dios crea para poderse expresar libremente y poder comunicar las verdades salvadoras cuyo contenido fundamente es él mismo. En este sentido la posibilidad de la creación, en cuanto comienzo de la manifestación de Dios y en cierta medida también de su salida de sí y de su despojamiento, reposaría sobre la posibilidad de la

20 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* 3/2, Munich, 19, 13: «Wer und was der Mensch ist, dass wird uns im Worte Gottes nicht weniger bestimmt und dringlicher gesagt wie dieses, wer und was Gott ist»: «Eben Mensch ist ja Gott selber in der vollkommenen

otra parte que esta perfección no significa una medida abstracta a la que Cristo se conformaría en un modo eminente. El hombre perfecto es Cristo y en él y sólo en él se descubre lo que significa la perfección de la humanidad.

No significan por tanto una novedad radical, aunque el desarrollo doctrinal que comportan es muy notable, las formulaciones del Concilio Vaticano II, en concreto de *Gaudium et Spes*, 22: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cf Rom 5,14)[18], es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el último Adán, en la misma revelación del misterio del Padre, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación... El que es *imagen de Dios invisible* (Col 1,15) es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado. En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros, a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo a todo hombre...»[19].

No se trata ahora de hacer un comentario literal a este pasaje,

sino directa, con la verdadera autonomía ante él». Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* I E) 4, en *Documentos 1969-1996* (ed. C. Pozo), Madrid 1998, 254: «De la misma manera que la encarnación del Verbo no muda ni disminuye la naturaleza divina, así tampoco la divinidad de Jesucristo muda o disuelve la naturaleza humana, sino que la afirma más y la perfecciona en su condición creatural original... Cuanto más profundamente desciende Jesucristo en la participación de la miseria humana, más alto asciende el hombre en la participación de la vida divina».

18 Se cita en nota además TERTULIANO, *De res. mort. (De carnis resurrectione)*, 6: «Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus». Hemos citado este texto y su continuación en la nota 12.

19 Cf citas significativas de este texto en JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 8; *Fides et Ratio*, 60, donde el mismo Papa señala que este texto es uno de los puntos de referencia constantes en su magisterio. El mismo JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 80, comenta: «Solamente aquí el sentido de la existencia alcanza su culmen. Se hace inteligible, en efecto, la íntima esencia de Dios y del hombre: en el misterio del Verbo encarnado, la naturaleza divina y la naturaleza humana, con su respectiva autonomía, quedan salvaguardadas, y a la vez se pone de manifiesto el vínculo único que las pone en relación mutua, sin confusión».

sino sólo de poner de relieve algunos de los temas que en él afloran. En primer lugar la significación fundamental de Cristo para la antropología cristiana. Sólo el misterio del Verbo encarnado ilumina el misterio del hombre; Cristo revela el hombre al propio hombre. Muchas cosas válidas se han dicho sobre el hombre desde muchos puntos de vista, y ciertamente no es la intención del Concilio desautorizarlas y desconocerlas. Pero la pregunta se pone, a partir del texto, en toda su radicalidad: ¿qué significa, para la definición misma del hombre, el hecho de la encarnación del Hijo? ¿Nos dice simplemente –lo cual es ya muchísimo más de lo que los hombres por nuestra cuenta hubiéramos podido pensar– hasta dónde llega el amor de Dios por el ser humano, o nos dice también lo que este hombre es en lo más profundo?

Han sido objeto de discusión en la teología católica las tesis contundentes y un tanto radicales de Karl Barth, expuestas por otra parte con tanto vigor y de modo tan expresivo: sólo a partir de Cristo sabemos lo que es el hombre, como sólo a partir de él sabemos quién es Dios[20]. Pero con una valoración más positiva de la creación, precisamente a la luz de Cristo, la teología católica tiene posiciones igualmente claras al respecto y tal vez todavía más. K. Rahner ha desarrollado su tesis acerca de la creación y en concreto de la creación del hombre como la «gramática» de una posible autocomunicación divina. Es el lenguaje que Dios crea para poderse expresar libremente y poder comunicar las verdades salvadoras cuyo contenido fundamente es él mismo. En este sentido la posibilidad de la creación, en cuanto comienzo de la manifestación de Dios y en cierta medida también de su salida de sí y de su despojamiento, reposaría sobre la posibilidad de la

20 K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* 3/2, Munich, 19, 13: «Wer und was der Mensch ist, dass wird uns im Worte Gottes nicht weniger bestimmt und dringlicher gesagt wie dieses, wer und was Gott ist»; «Eben Mensch ist ja Gott selber in der vollkommenen und entgültigen Offenbarung dieses Wortes geworden». H. U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia 1951, 335-344, entre otros lugares.

manifestación y del despojamiento radical en la encarnación. Esto no significa que no pueda haber creación sin la encarnación ni que no pueda haber hombres sin la encarnación del Hijo. Lo único que se afirma es que no los podría haber sin la posibilidad de la encarnación, lo cual es algo muy distinto. De lo contrario negaríamos la libertad de la encarnación y confundiríamos la naturaleza y el mundo con la gracia y la comunicación que Dios hace de sí mismo. Es la posibilidad de lo mayor lo que funda lo menor, no al revés. Es la capacidad que tiene Dios de asumir, de hacerse lo que él no es, la que funda la capacidad de crear de la nada. La humanidad de Jesús es creada en cuanto el Hijo la asume, no tiene una existencia previa ni cronológica ni lógicamente a esta asunción. Porque Dios puede asumir y con ello crear, puede crear sin asumir. Porque se puede expresarse y decirnos su palabra definitiva de amor en la encarnación de su Hijo, puede manifestarse en la creación. Desde este punto de vista se entiende la definición del hombre que nos ofrece: es lo que surge cuando la autoexpresión de Dios, su Palabra, es pronunciada por amor en el vacío de la nada sin Dios *(in das Leere des gott-losen Nichts)*. Hubo desde el principio hombres porque tenía que venir el Hijo del hombre. El hombre es lo que surge cuando Dios quiere ser no-Dios. Todo hombre es así, en lo más profundo, un posible hermano de Jesús[21]. De una manera no muy distinta ha considerado la cuestión Hans Urs von Balthasar, para quien el sí de Dios a la creación, aun cuando ésta pueda responder con un no al Creador, como también toda relación entre Dios y el hombre se fundamenta en la vida divina, en la distancia infinita entre el Padre y el Hijo en la unidad inseparable del Espíritu Santo[22]. También él ha usado el símil de

21 Cf *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Friburgo-Basilea-Viena 1976. Ya antes K. RAHNER había desarrollado estos pensamien-

la gramática para expresar la relación entre la creación y la expresión de Dios en la encarnación: «El hombre natural sabe lo que es ética y razón práctica, y el hombre del Antiguo Testamento sabe además lo que debería ser la justa relación con el Dios viviente. En esta gramática, Jesús puede grabar la palabra de Dios»[23]. Y sin que la palabra se use, pero todavía con más claridad en cuanto a la idea: «Dios ha creado la criatura a su imagen y semejanza para que ella, mediante su gracia, pueda ser capaz, desde dentro, de servirle de caja de resonancia mediante la cual puede expresarse y darse a entender»[24].

A partir de estas interpretaciones teológicas se pueden llenar de contenido las afirmaciones necesariamente más genéricas de *Gaudium et spes*. En Cristo se descubre quién es el ser humano porque aparece claro el principio que ha dado origen a su creación. Hay hombres, en la concreta economía en que nos movemos, porque tenía que existir Cristo. Si la posibilidad de la creación del hombre se funda en la de la encarnación, aparece claro quién es el modelo a partir del cual ha sido plasmado el hombre, y con ello una nueva definición del mismo ser humano: aquello en lo que Dios se convierte cuando se hace no Dios. La creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios es así gramática[25], según los ilustres teólogos mencionados, que hace posible la expresión de Dios. No se ve a Cristo desde Adán, sino a Adán desde Cristo, por más que en el desarrollo concreto de la vida de Jesús haya jugado un papel importante el pecado de Adán «primer hombre». Se es «persona» en la plenitud del sentido teológico, para von Balthasar, cuando se

23 *Theologik* II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 73.

24 Ib, 76.

25 Tenemos que notar aquí que también W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1975, 6, usó el concepto de gramática, aunque le dio otro sentido. La creación y en concreto el hombre es una gramática susceptible de múltiples determinaciones. En

manifestación y del despojamiento radical en la encarnación. Esto no significa que no pueda haber creación sin la encarnación ni que no pueda haber hombres sin la encarnación del Hijo. Lo único que se afirma es que no los podría haber sin la posibilidad de la encarnación, lo cual es algo muy distinto. De lo contrario negaríamos la libertad de la encarnación y confundiríamos la naturaleza y el mundo con la gracia y la comunicación que Dios hace de sí mismo. Es la posibilidad de lo mayor lo que funda lo menor, no al revés. Es la capacidad que tiene Dios de asumir, de hacerse lo que él no es, la que funda la capacidad de crear de la nada. La humanidad de Jesús es creada en cuanto el Hijo la asume, no tiene una existencia previa ni cronológica ni lógicamente a esta asunción. Porque Dios puede asumir y con ello crear, puede crear sin asumir. Porque se puede expresarse y decirnos su palabra definitiva de amor en la encarnación de su Hijo, puede manifestarse en la creación. Desde este punto de vista se entiende la definición del hombre que nos ofrece: es lo que surge cuando la autoexpresión de Dios, su Palabra, es pronunciada por amor en el vacío de la nada sin Dios *(in das Leere des gott-losen Nichts)*. Hubo desde el principio hombres porque tenía que venir el Hijo del hombre. El hombre es lo que surge cuando Dios quiere ser no-Dios. Todo hombre es así, en lo más profundo, un posible hermano de Jesús[21]. De una manera no muy distinta ha considerado la cuestión Hans Urs von Balthasar, para quien el sí de Dios a la creación, aun cuando ésta pueda responder con un no al Creador, como también toda relación entre Dios y el hombre se fundamenta en la vida divina, en la distancia infinita entre el Padre y el Hijo en la unidad inseparable del Espíritu Santo[22]. También él ha usado el símil de

21 Cf *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Friburgo-Basilea-Viena 1976. Ya antes K. Rahner había desarrollado estos pensamientos en su artículo *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 139-157.

22 Cf A. Cordovilla, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004, 451-453.

la gramática para expresar la relación entre la creación y la expresión de Dios en la encarnación: «El hombre natural sabe lo que es ética y razón práctica, y el hombre del Antiguo Testamento sabe además lo que debería ser la justa relación con el Dios viviente. En esta gramática, Jesús puede grabar la palabra de Dios»[23]. Y sin que la palabra se use, pero todavía con más claridad en cuanto a la idea: «Dios ha creado la criatura a su imagen y semejanza para que ella, mediante su gracia, pueda ser capaz, desde dentro, de servirle de caja de resonancia mediante la cual puede expresarse y darse a entender»[24].

A partir de estas interpretaciones teológicas se pueden llenar de contenido las afirmaciones necesariamente más genéricas de *Gaudium et spes*. En Cristo se descubre quién es el ser humano porque aparece claro el principio que ha dado origen a su creación. Hay hombres, en la concreta economía en que nos movemos, porque tenía que existir Cristo. Si la posibilidad de la creación del hombre se funda en la de la encarnación, aparece claro quién es el modelo a partir del cual ha sido plasmado el hombre, y con ello una nueva definición del mismo ser humano: aquello en lo que Dios se convierte cuando se hace no Dios. La creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios es así gramática[25], según los ilustres teólogos mencionados, que hace posible la expresión de Dios. No se ve a Cristo desde Adán, sino a Adán desde Cristo, por más que en el desarrollo concreto de la vida de Jesús haya jugado un papel importante el pecado de Adán «primer hombre». Se es «persona» en la plenitud del sentido teológico, para von Balthasar, cuando se

23 *Theologik* II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 73.

24 Ib, 76.

25 Tenemos que notar aquí que también W. Kasper, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1975, 6, usó el concepto de gramática, aunque le dio otro sentido. La creación y en concreto el hombre es una gramática susceptible de múltiples determinaciones. En otros momentos de la misma obra su posición resulta más matizada y más concorde con la de los otros teólogos mencionados; cf ib, 237-238; 263-265. En la misma línea se coloca su artículo *Christologie und Anthropologie*: Theologische Quartalschrift 162 (1982) 202-221.

participa en la misión de Cristo, en quien su persona y su misión se identifican porque su ser es pura referencia al Padre (y al Espíritu Santo) y su obediencia a la misión recibida en la economía de la salvación es la transposición en la economía de la salvación de lo que constituye su ser en la eternidad divina[26]. Es claro que se puede llegar a esta conclusión solamente a partir de lo que los Apóstoles han visto y oído y han transmitido a la Iglesia, a partir de la figura concreta de Jesús de Nazaret, el Señor y el Cristo. En el centro de la visión cristiana del hombre se coloca por tanto necesariamente Jesús. Él en su vida concreta, y en concreto en su revelación del Padre, revela al hombre al propio hombre. Él es el hombre perfecto, y no sólo «perfectamente hombre». Tanto en la teología patrística como en los desarrollos contemporáneos hay elementos que llenan de contenido esta expresión. «Quien sigue a Cristo, el hombre perfecto, se hace más hombre»[27]. La perfección de la humanidad de Cristo va ciertamente más allá de la simple condición de hombre completo e incluso de la perfección moral. En él la naturaleza humana, porque asumida por la divina persona, alcanza una dignidad sin igual (hemos recordado el *humana augens* de san León), «también en nosotros». Es otra afirmación importante del Concilio. La «perfección» de nuestra humanidad consiste por tanto en la participación en la perfección que de él dimana. La razón de esta comunicación está, según el concilio Vaticano II, en el hecho de que el Hijo de Dios se ha unido, con su encarnación, a todo hombre. Precisa el texto «en cierto modo» *(quodammodo)* sin duda para no comprometer el carácter absolutamente único e irrepetible de la unión hipostática. No disponemos de un término, de una fórmula, para expresar esta verdad; de ahí la vaguedad, ciertamente no casual, de la formulación. Pero el Concilio nos recuerda una verdad importante, con claras raíces en el Nuevo Testamento

(cf Mt 25,31ss). La teología patrística ha desarrollado con mucha diversidad de matices esta idea. Me contentaré con citar un pasaje de san Cirilo de Alejandría, en su comentario al evangelio de san Juan (en concreto a Jn 1,14):

> Afirma (...) que el Verbo habita también en nosotros, revelándonos también este misterio sublime. Porque todos somos en Cristo, y la común persona de la humanidad goza en él de su vida... Así el Verbo ha habitado en nosotros de manera que después de haberse formado un solo Hijo de Dios en poder, su dignidad se derramase, según el Espíritu de santidad (cf Rom 1,4), en toda la humanidad y así, por medio de uno de nosotros, llegásemos a aquellas palabras: «Dioses sois e hijos del Altísimo todos» (Sal 82,6; Jn 10,34)... ¿Acaso no es claro para todos que se abajó a la naturaleza de siervo, sin obtener ningún provecho de esta condición, sino que se entregó a sí mismo por nosotros para que fuésemos enriquecidos con su pobreza (cf 2Cor 8,9) y, al elevarnos, mediante la semejanza con él, a su propio e inefable bien, nos hiciéramos, por medio de la fe, dioses e hijos de Dios? Ha habitado en nosotros el que es por naturaleza Hijo de Dios. Por ello, en su Espíritu, clamamos «Abba, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6). El Verbo habita en todos, en un templo, es decir, en lo que asume de nosotros y por nosotros, de manera que conteniéndonos a todos en él, reconciliase a todos en un solo cuerpo, como dice Pablo[28].

Dos puntos importantes se encuentran aquí en íntima conexión. Por una parte el Hijo encarnado constituye el principio de la humanidad y su fundamente único. Jesús es el hombre por excelencia, en él se realiza en perfección el designio de Dios sobre

participa en la misión de Cristo, en quien su persona y su misión se identifican porque su ser es pura referencia al Padre (y al Espíritu Santo) y su obediencia a la misión recibida en la economía de la salvación es la transposición en la economía de la salvación de lo que constituye su ser en la eternidad divina[26]. Es claro que se puede llegar a esta conclusión solamente a partir de lo que los Apóstoles han visto y oído y han transmitido a la Iglesia, a partir de la figura concreta de Jesús de Nazaret, el Señor y el Cristo. En el centro de la visión cristiana del hombre se coloca por tanto necesariamente Jesús. Él en su vida concreta, y en concreto en su revelación del Padre, revela al hombre al propio hombre. Él es el hombre perfecto, y no sólo «perfectamente hombre». Tanto en la teología patrística como en los desarrollos contemporáneos hay elementos que llenan de contenido esta expresión. «Quien sigue a Cristo, el hombre perfecto, se hace más hombre»[27]. La perfección de la humanidad de Cristo va ciertamente más allá de la simple condición de hombre completo e incluso de la perfección moral. En él la naturaleza humana, porque asumida por la divina persona, alcanza una dignidad sin igual (hemos recordado el *humana augens* de san León), «también en nosotros». Es otra afirmación importante del Concilio. La «perfección» de nuestra humanidad consiste por tanto en la participación en la perfección que de él dimana. La razón de esta comunicación está, según el concilio Vaticano II, en el hecho de que el Hijo de Dios se ha unido, con su encarnación, a todo hombre. Precisa el texto «en cierto modo» *(quodammodo)* sin duda para no comprometer el carácter absolutamente único e irrepetible de la unión hipostática. No disponemos de un término, de una fórmula, para expresar esta verdad; de ahí la vaguedad, ciertamente no casual, de la formulación. Pero el Concilio nos recuerda una verdad importante, con claras raíces en el Nuevo Testamento

26 Cf H. U. von Balthasar, *Teodramática 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 190-195.
27 GS 41.

(cf Mt 25,31ss). La teología patrística ha desarrollado con mucha diversidad de matices esta idea. Me contentaré con citar un pasaje de san Cirilo de Alejandría, en su comentario al evangelio de san Juan (en concreto a Jn 1,14):

> Afirma (...) que el Verbo habita también en nosotros, revelándonos también este misterio sublime. Porque todos somos en Cristo, y la común persona de la humanidad goza en él de su vida... Así el Verbo ha habitado en nosotros de manera que después de haberse formado un solo Hijo de Dios en poder, su dignidad se derramase, según el Espíritu de santidad (cf Rom 1,4), en toda la humanidad y así, por medio de uno de nosotros, llegásemos a aquellas palabras: «Dioses sois e hijos del Altísimo todos» (Sal 82,6; Jn 10,34)... ¿Acaso no es claro para todos que se abajó a la naturaleza de siervo, sin obtener ningún provecho de esta condición, sino que se entregó a sí mismo por nosotros para que fuésemos enriquecidos con su pobreza (cf 2Cor 8,9) y, al elevarnos, mediante la semejanza con él, a su propio e inefable bien, nos hiciéramos, por medio de la fe, dioses e hijos de Dios? Ha habitado en nosotros el que es por naturaleza Hijo de Dios. Por ello, en su Espíritu, clamamos «Abba, Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6). El Verbo habita en todos, en un templo, es decir, en lo que asume de nosotros y por nosotros, de manera que conteniéndonos a todos en él, reconciliase a todos en un solo cuerpo, como dice Pablo[28].

Dos puntos importantes se encuentran aquí en íntima conexión. Por una parte el Hijo encarnado constituye el principio de la humanidad y su fundamente único. Jesús es el hombre por excelencia, en él se realiza en perfección el designio de Dios sobre

28 Cirilo de Alejandría, *In Johannis evangelium* I 9 (PG 73, 161-164). Algunos textos de Hilario de Poitiers son especialmente claros a este respecto: *Tr. Ps.* 51,16 (CCL 61,104): «naturam in se uniuersae carnis adsumpsit»; 54,9 (146): «uniuersitatis nostrae caro est factus».

la humanidad y a partir de esta realización plena tiene sentido la humanidad toda. Todos los hombres participan de esta plenitud, y son hombres porque participan de ella. La realización de la humanidad está en es seguimiento de Jesús, en la participación en su misión. La «humanidad» de cada uno crece en la medida en que aumenta la unión con Cristo. La participación en esta plenitud de Cristo tiene su fundamento en el hecho de que el Hijo de Dios, asumiendo la humanidad concreta de Jesús, se ha unido misteriosamente a cada uno de nosotros. La dignidad que la persona divina del Hijo otorga a la humanidad asumida se nos comunica también a nosotros, porque a todos se ha unido al hacerse hombre y compartir nuestra condición. Todo hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo. La teología deberá investigar todavía para desentrañar este misterio, para iluminar el sentido de esta unión del Hijo con toda la humanidad y con cada uno de nosotros[29], que, ciertamente, no significa que la humanidad de cada uno de nosotros sea personalizada por el Verbo. Como el texto de Cirilo de Alejandría insinúa muy claramente, tiene ahí una función el Espíritu Santo. El Espíritu de santidad que dimana de Cristo se derrama para formar un solo cuerpo. El Verbo es la luz que, al venir a este mundo, ilumina a todo hombre (cf Jn 1,9), y de su plenitud todos hemos recibido. Según cuanto hemos dicho, esta expresión puede ya aplicarse de alguna manera a la condición creatural humana, aunque es evidente que adquiere su más completo sentido al considerar la abundancia de los dones sobrenaturales que el Señor nos concede al hacernos partícipes de su misma vida divina.

En Cristo, Verbo de Dios encarnado, tenemos así la realización

29 Esta formulación del Vaticano II es más concreta que la de los antiguos Padres. Se insiste en la unión con cada uno de los hombres, y no sólo en abstracto con toda

más plena del ser humano. Si, como hemos puesto de relieve, la encarnación no significa la disminución ni la desaparición de la naturaleza humana, sino su máxima realización, igualmente, en cada uno de nosotros, la proximidad de Cristo significa el mayor crecimiento posible de nuestro ser creatural en cuanto distinto de Dios aunque dependiente de él. El cristocentrismo cristiano, tal como hemos observado en la antigua tradición de la Iglesia y en las modernas tentativas de la teología católica, no anula al ser humano cuando subraya su referencia a Cristo. El gran mérito de los teólogos a que nos hemos referido ha sido el de mantener unidas, en su esencial diferenciación, la creación y la encarnación. El hecho de que la segunda dé el sentido a la primera nos muestra la unidad profunda del designio de Dios, que en Cristo tiene su único centro, y que abarca desde la creación hasta la consumación final. Pero hay algo más que una unidad de designio. Ya en la creación y en la conservación de todo mediante su Verbo, nos dice el concilio Vaticano II, Dios da a los hombres perenne testimonio de sí (DV 3). En la creación del mundo, y en la del hombre en particular, Dios comienza ya a salir de sí y a expresarse, a la vez que crea las condiciones para la plenitud de su manifestación. Ésta se da por tanto en la naturaleza que Dios ha querido otorgar al ser humano, no a pesar de ella, en las potencialidades de su ser que Dios le ha dado en el momento de crearlo, no en la anulación de las mismas. Aunque es evidente por otra parte que sólo Dios puede poner en acto estas posibilidades. Por ello sería contradictorio considerar a Dios y al hombre como rivales o adversarios. Pensar a Cristo como el hombre perfecto o a la creación como gramática de la revelación divina significa la valoración máxima de la naturaleza y en ningún caso su eliminación. En este sentido la teología no puede prescindir del diálogo con la filosofía o las ciencias humanas y sus aportaciones la pueden enriquecer. Del

la humanidad y a partir de esta realización plena tiene sentido la humanidad toda. Todos los hombres participan de esta plenitud, y son hombres porque participan de ella. La realización de la humanidad está en es seguimiento de Jesús, en la participación en su misión. La «humanidad» de cada uno crece en la medida en que aumenta la unión con Cristo. La participación en esta plenitud de Cristo tiene su fundamento en el hecho de que el Hijo de Dios, asumiendo la humanidad concreta de Jesús, se ha unido misteriosamente a cada uno de nosotros. La dignidad que la persona divina del Hijo otorga a la humanidad asumida se nos comunica también a nosotros, porque a todos se ha unido al hacerse hombre y compartir nuestra condición. Todo hombre está por tanto en una misteriosa relación con Cristo. La teología deberá investigar todavía para desentrañar este misterio, para iluminar el sentido de esta unión del Hijo con toda la humanidad y con cada uno de nosotros[29], que, ciertamente, no significa que la humanidad de cada uno de nosotros sea personalizada por el Verbo. Como el texto de Cirilo de Alejandría insinúa muy claramente, tiene ahí una función el Espíritu Santo. El Espíritu de santidad que dimana de Cristo se derrama para formar un solo cuerpo. El Verbo es la luz que, al venir a este mundo, ilumina a todo hombre (cf Jn 1,9), y de su plenitud todos hemos recibido. Según cuanto hemos dicho, esta expresión puede ya aplicarse de alguna manera a la condición creatural humana, aunque es evidente que adquiere su más completo sentido al considerar la abundancia de los dones sobrenaturales que el Señor nos concede al hacernos partícipes de su misma vida divina.

En Cristo, Verbo de Dios encarnado, tenemos así la realización

29 Esta formulación del Vaticano II es más concreta que la de los antiguos Padres. Se insiste en la unión con cada uno de los hombres, y no sólo en abstracto con toda la humanidad. Se añaden además las condiciones concretas en que Cristo ha vivido a semejanza de los otros seres humanos: «Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22).

más plena del ser humano. Si, como hemos puesto de relieve, la encarnación no significa la disminución ni la desaparición de la naturaleza humana, sino su máxima realización, igualmente, en cada uno de nosotros, la proximidad de Cristo significa el mayor crecimiento posible de nuestro ser creatural en cuanto distinto de Dios aunque dependiente de él. El cristocentrismo cristiano, tal como hemos observado en la antigua tradición de la Iglesia y en las modernas tentativas de la teología católica, no anula al ser humano cuando subraya su referencia a Cristo. El gran mérito de los teólogos a que nos hemos referido ha sido el de mantener unidas, en su esencial diferenciación, la creación y la encarnación. El hecho de que la segunda dé el sentido a la primera nos muestra la unidad profunda del designio de Dios, que en Cristo tiene su único centro, y que abarca desde la creación hasta la consumación final. Pero hay algo más que una unidad de designio. Ya en la creación y en la conservación de todo mediante su Verbo, nos dice el concilio Vaticano II, Dios da a los hombres perenne testimonio de sí (DV 3). En la creación del mundo, y en la del hombre en particular, Dios comienza ya a salir de sí y a expresarse, a la vez que crea las condiciones para la plenitud de su manifestación. Ésta se da por tanto en la naturaleza que Dios ha querido otorgar al ser humano, no a pesar de ella, en las potencialidades de su ser que Dios le ha dado en el momento de crearlo, no en la anulación de las mismas. Aunque es evidente por otra parte que sólo Dios puede poner en acto estas posibilidades. Por ello sería contradictorio considerar a Dios y al hombre como rivales o adversarios. Pensar a Cristo como el hombre perfecto o a la creación como gramática de la revelación divina significa la valoración máxima de la naturaleza y en ningún caso su eliminación. En este sentido la teología no puede prescindir del diálogo con la filosofía o las ciencias humanas y sus aportaciones la pueden enriquecer. Del hecho de que todo haya sido creado mediante Cristo y en vista de Cristo no puede de ningún modo deducirse que a partir de Cristo

podamos conocer todos los contenidos concretos de esta realidad que sólo a partir de él tiene sentido. Más aún, el esfuerzo humano por conocer y profundizar la verdad que les es dado alcanzar con sus medios naturales no puede no ayudar a la comprensión del mensaje cristiano. Ha afirmado Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et ratio*, 73, que, si la palabra de Dios es Verdad (cf Jn 17,17), la búsqueda humana de la verdad deberá ayudar a la comprensión de esta palabra misma. La encíclica se refiere concretamente en el contexto a la filosofía, pero no hay que excluir que el principio establecido se pueda aplicar a otras ciencias o campos de estudio conexos con ella. También el mejor conocimiento de la «gramática» nos puede ayudar a penetrar mejor el mensaje que con ella se nos comunica. Lo que la sabiduría de los siglos nos dice sobre el hombre no es indiferente para la antropología cristiana. Los Padres de la Iglesia desde los primeros tiempos se sirvieron de la filosofía griega, aunque en medida diversa y con diferentes acentos. El hombre no recibe de Cristo su primera idea sobre Dios; éste ha podido ser conocido desde siempre a partir de la creación (Sab 13,1-9; Rom 1,19-20). La venida de Cristo ha sido preparada por la revelación del Antiguo Testamento, y él mismo se ha referido expresamente a ella. De manera semejante, muchas verdades sobre el hombre conocidas antes de la aparición del cristianismo han podido ser asumidas por este último. Decisivo es en todo caso que la revelación de Cristo y su misma persona dan a esta verdades su sentido más pleno, las iluminan con una luz nueva, las purifican de mezclas de error o de perversión. No en vano el concilio Vaticano II, a cuya enseñanza nos estamos refiriendo fundamentalmente, ha hablado de Cristo como el hombre nuevo, a la vez que como hombre perfecto[30]. Los dos aspectos van

30 *Cristo, el hombre nuevo* es el título del nº 22 al que nos estamos refiriendo. Precisamente para subrayar la novedad que comporta la aparición de Cristo se puso este

juntos. Es un recuerdo perenne del hecho de que la «perfección» de Jesús es la de aquel que ha sido perfeccionado en el sufrimiento y en la obediencia al Padre (cf Heb 2,10; 5,8-9), para contrarrestar los efectos de la desobediencia de Adán. Hay que dar todo su peso a esta dimensión de la perfección de Jesús que encontramos en el Nuevo Testamento. El primer Adán tiene sentido en referencia al segundo, pero no ha sido pacífico el camino que ha llevado del uno al otro. Entre medias se ha situado el pecado del hombre, su rechazo a los designios divinos. Por ello en el camino de Cristo ha estado la cruz, libremente aceptada en obediencia al Padre. La perfección del hombre, en el seguimiento de Cristo, comporta también la aceptación del sufrimiento. Por ello prosigue *Gaudium et spes*, 22: «En él Dios nos reconcilió consigo (cf 2Cor 5,18; Col 1,1,20-22) y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: *El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gál 2,20). Padeciendo por nosotros nos dio ejemplo para que siguiéramos sus pasos (cf 1Pe 2,21; Mt 16,24; Lc 14,27) y, además, abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido». Nada tiene por tanto de extrañar que se nos hable a continuación de dos aspectos, ligados entre sí, que significan, cada uno a su modo, la salvación y la plenitud del cristiano: la conformación con la imagen del Hijo, primogénito entre muchos hermanos, y la configuración con su muerte para llegar a la resurrección[31]. Se trata del seguimiento concreto de Cristo tal como los evangelios nos lo presentan.

et Spes» des Zweitens Vatikanischen Konzils, Leipzig 1986. Ya hemos visto que en el texto aparece esta expresión, que se repetirá en el nº 41.

31 GS 22, 4: «El cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29; Col 3,10-14), recibe *las primicias del Espíritu* (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor... Urge al cristiano la necesidad y el deber de luchar con muchas tribulaciones contra el

podamos conocer todos los contenidos concretos de esta realidad que sólo a partir de él tiene sentido. Más aún, el esfuerzo humano por conocer y profundizar la verdad que les es dado alcanzar con sus medios naturales no puede no ayudar a la comprensión del mensaje cristiano. Ha afirmado Juan Pablo II, en su encíclica *Fides et ratio*, 73, que, si la palabra de Dios es Verdad (cf Jn 17,17), la búsqueda humana de la verdad deberá ayudar a la comprensión de esta palabra misma. La encíclica se refiere concretamente en el contexto a la filosofía, pero no hay que excluir que el principio establecido se pueda aplicar a otras ciencias o campos de estudio conexos con ella. También el mejor conocimiento de la «gramática» nos puede ayudar a penetrar mejor el mensaje que con ella se nos comunica. Lo que la sabiduría de los siglos nos dice sobre el hombre no es indiferente para la antropología cristiana. Los Padres de la Iglesia desde los primeros tiempos se sirvieron de la filosofía griega, aunque en medida diversa y con diferentes acentos. El hombre no recibe de Cristo su primera idea sobre Dios; éste ha podido ser conocido desde siempre a partir de la creación (Sab 13,1-9; Rom 1,19-20). La venida de Cristo ha sido preparada por la revelación del Antiguo Testamento, y él mismo se ha referido expresamente a ella. De manera semejante, muchas verdades sobre el hombre conocidas antes de la aparición del cristianismo han podido ser asumidas por este último. Decisivo es en todo caso que la revelación de Cristo y su misma persona dan a esta verdades su sentido más pleno, las iluminan con una luz nueva, las purifican de mezclas de error o de perversión. No en vano el concilio Vaticano II, a cuya enseñanza nos estamos refiriendo fundamentalmente, ha hablado de Cristo como el hombre nuevo, a la vez que como hombre perfecto[30]. Los dos aspectos van

30 *Cristo, el hombre nuevo* es el título del nº 22 al que nos estamos refiriendo. Precisamente para subrayar la novedad que comporta la aparición de Cristo se puso este título en lugar del que se había previsto: *Cristo, el hombre perfecto*. Cf T. GERTLER, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium*

juntos. Es un recuerdo perenne del hecho de que la «perfección» de Jesús es la de aquel que ha sido perfeccionado en el sufrimiento y en la obediencia al Padre (cf Heb 2,10; 5,8-9), para contrarrestar los efectos de la desobediencia de Adán. Hay que dar todo su peso a esta dimensión de la perfección de Jesús que encontramos en el Nuevo Testamento. El primer Adán tiene sentido en referencia al segundo, pero no ha sido pacífico el camino que ha llevado del uno al otro. Entre medias se ha situado el pecado del hombre, su rechazo a los designios divinos. Por ello en el camino de Cristo ha estado la cruz, libremente aceptada en obediencia al Padre. La perfección del hombre, en el seguimiento de Cristo, comporta también la aceptación del sufrimiento. Por ello prosigue *Gaudium et spes*, 22: «En él Dios nos reconcilió consigo (cf 2Cor 5,18; Col 1,1,20-22) y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el Apóstol: *El Hijo de Dios me amó y se entregó a sí mismo por mí* (Gál 2,20). Padeciendo por nosotros nos dio ejemplo para que siguiéramos sus pasos (cf 1Pe 2,21; Mt 16,24; Lc 14,27) y, además, abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido». Nada tiene por tanto de extrañar que se nos hable a continuación de dos aspectos, ligados entre sí, que significan, cada uno a su modo, la salvación y la plenitud del cristiano: la conformación con la imagen del Hijo, primogénito entre muchos hermanos, y la configuración con su muerte para llegar a la resurrección[31]. Se trata del seguimiento concreto de Cristo tal como los evangelios nos lo presentan.

et Spes» des Zweitens Vatikanischen Konzils, Leipzig 1986. Ya hemos visto que en el texto aparece esta expresión, que se repetirá en el nº 41.

31 GS 22, 4: «El cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es el primogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29; Col 3,10-14), recibe *las primicias del Espíritu* (Rom 8,23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor... Urge al cristiano la necesidad y el deber de luchar, con muchas tribulaciones, contra el demonio e incluso padecer la muerte. Pero asociado al misterio pascual, configurado con la muerte de Cristo, llegará corroborado por la esperanza a la resurrección (cf Flp 3,10; Rom 8,17)».

La antropología cristiana no nos ofrece solamente la imagen del «hombre cristiano», sino la visión cristiana del hombre. Todo ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y la vocación a reproducir la imagen de Cristo resucitado pertenece también a todo hombre. No hay más que un origen del hombre y no hay más que una meta y una salvación posible para todos los hombres. Es la consecuencia directa de la mediación universal de Jesús, tantas veces explícitamente afirmada en el Nuevo Testamento (cf 1Tim 2,4.6; He 4,12; Jn 14,6, etc). También la constitución *Gaudium et spes* se hace eco de esta verdad fundamental[32]. Por ello, dado que «Cristo murió por todos (cf Rom 8,32) y la vocación suprema del hombre es en realidad una sola, es decir, divina... debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, sean asociados a este misterio pascual»[33]. Esta nota de universalidad no puede pasar desapercibida al tratar de la antropología cristiana. Se ha de ver en relación con un punto que a propósito hemos dejado todavía sin explicitar: se trata de la condición filial del hombre.

3.2. *La filiación divina del hombre*

Ya en los comienzos del texto citado se nos decía que Jesús manifiesta el hombre al propio hombre «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor». Estas palabras merecen un comentario. En su revelación de Dios como Padre suyo, Jesús se muestra, en un modo muy peculiar, como Hijo. Dentro de la multiplicidad de títulos cristológicos del Nuevo Testamento, el de «Hijo» o «Hijo de Dios» ha sido considerado, ya desde los primeros tiempos y en toda la tradición de la Iglesia, como el que

mejor ha expresado la identidad última de Jesús. Se puede entender fácilmente el porqué de esta preferencia: es el título que más directamente muestra la relación única e irrepetible que ha tenido Jesús con Dios. Ya desde el Antiguo Testamento se podía pensar que es precisamente esta relación lo que determina el ser más profundo de cada hombre, creado a imagen y semejanza divina. Y ya hablando del Mesías futuro, del descendiente de David, se ha hablado en concreto de su filiación divina (cf 2Sam 7,14; 1Crón 22,10; Sal 2,7; 89,27). La misma metáfora de la paternidad y la filiación se ha usado para expresar la predilección de Dios por el pueblo de la alianza (cf Éx 4,22-23; Dt 14,1-2; 32,5-6; Is 1,2-3; 30,1-9, etc). En la vida de Jesús la paternidad divina y, consiguientemente, su propia filiación, adquieren connotaciones nuevas, qua aparecen ya durante el tiempo de su existencia terrena (la invocación a Dios como «Abba») y son reveladas sobre todo a partir de la resurrección. Así en los escritos de Juan se puede hablar de Jesús como del Hijo único (cf Jn 1,14.18; 3,6.18; 1Jn 4,9). Pero no obstante, este Hijo unigénito ha enseñado a sus discípulos a llamar a Dios «Padre» y a considerarse hijos suyos (cf Mt 6,42=Lc 12,30; Mt 5,43.48; Lc 6,32; 12,32, etc.), aunque la relación filial de Jesús con Dios y la nuestra nunca se equiparan en el Nuevo Testamento. La revelación del hombre que Jesús hace al revelar a Dios como padre es, consiguientemente, la revelación de la llamada a la filiación divina, en participación en la filiación original de Jesús. Podemos hacer aquí una consideración antropológica paralela a la cristológica que hemos hecho hace un instante: entre las muchas expresiones que el Nuevo Testamento usa para expresar la condición del hombre nuevo salvado por Jesús, que es el hombre nuevo por excelencia, destaca, precisamente por la vinculación a Cristo y últimamente a Dios Padre, la de «hijo de Dios». La identidad

La antropología cristiana no nos ofrece solamente la imagen del «hombre cristiano», sino la visión cristiana del hombre. Todo ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y la vocación a reproducir la imagen de Cristo resucitado pertenece también a todo hombre. No hay más que un origen del hombre y no hay más que una meta y una salvación posible para todos los hombres. Es la consecuencia directa de la mediación universal de Jesús, tantas veces explícitamente afirmada en el Nuevo Testamento (cf 1Tim 2,4.6; He 4,12; Jn 14,6, etc). También la constitución *Gaudium et spes* se hace eco de esta verdad fundamental[32]. Por ello, dado que «Cristo murió por todos (cf Rom 8,32) y la vocación suprema del hombre es en realidad una sola, es decir, divina... debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de Dios conocida, sean asociados a este misterio pascual»[33]. Esta nota de universalidad no puede pasar desapercibida al tratar de la antropología cristiana. Se ha de ver en relación con un punto que a propósito hemos dejado todavía sin explicitar: se trata de la condición filial del hombre.

3.2. *La filiación divina del hombre*

Ya en los comienzos del texto citado se nos decía que Jesús manifiesta el hombre al propio hombre «en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor». Estas palabras merecen un comentario. En su revelación de Dios como Padre suyo, Jesús se muestra, en un modo muy peculiar, como Hijo. Dentro de la multiplicidad de títulos cristológicos del Nuevo Testamento, el de «Hijo» o «Hijo de Dios» ha sido considerado, ya desde los primeros tiempos y en toda la tradición de la Iglesia, como el que

32 Cf sobre todo GS 10; 45.

33 GS 22,5. En otras ocasiones en la constitución, con expresiones diversas, se habla de la vocación divina como la única para todo hombre; cf GS 24; 29; 92.

mejor ha expresado la identidad última de Jesús. Se puede entender fácilmente el porqué de esta preferencia: es el título que más directamente muestra la relación única e irrepetible que ha tenido Jesús con Dios. Ya desde el Antiguo Testamento se podía pensar que es precisamente esta relación lo que determina el ser más profundo de cada hombre, creado a imagen y semejanza divina. Y ya hablando del Mesías futuro, del descendiente de David, se ha hablado en concreto de su filiación divina (cf 2Sam 7,14; 1Crón 22,10; Sal 2,7; 89,27). La misma metáfora de la paternidad y la filiación se ha usado para expresar la predilección de Dios por el pueblo de la alianza (cf Éx 4,22-23; Dt 14,1-2; 32,5-6; Is 1,2-3; 30,1-9, etc). En la vida de Jesús la paternidad divina y, consiguientemente, su propia filiación, adquieren connotaciones nuevas, qua aparecen ya durante el tiempo de su existencia terrena (la invocación a Dios como «Abba») y son reveladas sobre todo a partir de la resurrección. Así en los escritos de Juan se puede hablar de Jesús como del Hijo único (cf Jn 1,14.18; 3,6.18; 1Jn 4,9). Pero no obstante, este Hijo unigénito ha enseñado a sus discípulos a llamar a Dios «Padre» y a considerarse hijos suyos (cf Mt 6,42=Lc 12,30; Mt 5,43.48; Lc 6,32; 12,32, etc.), aunque la relación filial de Jesús con Dios y la nuestra nunca se equiparan en el Nuevo Testamento. La revelación del hombre que Jesús hace al revelar a Dios como padre es, consiguientemente, la revelación de la llamada a la filiación divina, en participación en la filiación original de Jesús. Podemos hacer aquí una consideración antropológica paralela a la cristológica que hemos hecho hace un instante: entre las muchas expresiones que el Nuevo Testamento usa para expresar la condición del hombre nuevo salvado por Jesús, que es el hombre nuevo por excelencia, destaca, precisamente por la vinculación a Cristo y últimamente a Dios Padre, la de «hijo de Dios». La identidad última de Jesús es la de Hijo de Dios; ésta es también la nuestra, en la participación, por pura gracia y don divinos, en la filiación original e irrepetible de Cristo. A la vez que unigénito, él es el pri-

mogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29). La potencia del amor divino hace que sean perfectamente compatibles estas dos cosas a primera vista contradictorias. En su encarnación el Hijo se hace hermano de los hombres; quién en él cree ha nacido de Dios, ha sido engendrado a una vida nueva, y es así, en un sentido muy real, hijo de Dios (cf 1Jn 2,29-3,1; 3,9-10; 4,7; 5,1.4.18). La filiación divina es hecha posible por el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios y de Cristo, que habita en nosotros y en el que podemos clamar «Abba, Padre» (cf Rom 8,15; Gál 4,6), como Jesús (cf Mc 14,36)[34]. A esta filiación divina en Jesús son llamados todos los hombres sin excepción. GS 22, en inmediata conexión con cuanto hemos señalado sobre la posibilidad que el Espíritu Santo da a todos de ser incorporados al misterio pascual, concluye: «Éste es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece a los fieles... Cristo resucitó, con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba, Padre* (Rom 8,15; Gál 4,6)»[35].

No pondremos nunca bastante de relieve la conexión entre la paternidad divina y nuestra consiguiente filiación y la fraternidad entre los hombres. Dios se comporta como padre de todos cuando hace llover y salir el sol sobre los justos y los pecadores, es decir, sobre todos (Mt 5,45). Muchas razones podemos hallar para

34 Más sobre esta cuestión en L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 2004[4], 236-244.

35 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* I E) 3 (cf n. 16), 253: «El hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, es invitado a la comunión de vida con Dios, el cual es el único que puede colmar los deseos más profundos del hombre. La idea de deificación alcanza su culminación en la encarnación de Jesucristo: el Verbo encarnado asume nuestra carne mortal para que nosotros, liberados del pecado y de la muerte, participemos de la vida divina. Por Jesucristo en el Espíritu Santo somos hijos y así también coherederos (cf Rom 4,17), "partícipes de la naturaleza divina" (2Pe 1,4). La divinización consiste en esta gracia, que nos libera de la

pensar en la unidad de la gran familia humana. Podemos fundarnos en la común descendencia de «Adán» (sin entrar ahora en el problema de cómo se debe interpretar este origen), en la naturaleza social que nos caracteriza, o en los múltiples lazos con que los hombres y los países, aun geográficamente lejanos, se encuentran hoy ligados para bien o para mal. Ninguno de estos motivos, por significativos que sean, pueden fundar la verdadera fraternidad entre todos los hombres. Ésta se basa sólo en la paternidad divina, que deriva, para nosotros los hombres, de nuestra unión con Jesús, el único que es Hijo por naturaleza. Que seamos todos un solo cuerpo en él constituye el designio divino sobre el género humano, «hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1,10)[36]. Éste es el vínculo más fuerte de unidad entre los hombres que podamos pensar. En esta común vocación en Cristo a ser miembros de su único cuerpo se halla el más profundo vínculo de solidaridad entre los hombres. Nuestra relación filial con el Padre, en la unión con Jesús, no puede vivirse más que en la fraternidad entre los hombres. Jesús llama hermanos a sus discípulos (cf Mc 3,34-35par; Mt 25,40; 28,10; Jn 20,17; cf Rom 8,29; Heb 2,11.12.17). En Jesús se funda por tanto una nueva relación entre nosotros, precisamente la de la fraternidad. La vocación divina del hombre en Cristo es una sola y a ella están llamados todos los seres humanos. El destino último de la humanidad no puede separarse de la condición filial de todos respecto a Dios Padre de Jesús, cuya paternidad divina todo lo abarca (cf Ef 3,14; 4,6). Por esta razón no podemos invocar a Dios como Padre si no nos comportamos como hermanos con nuestros semejantes[37]. Él mismo Jesús llega a insinuar una semejanza entre

36 *Ad gentes*, 7: «Así al fin se cumple el designio del Creador, que creó el hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana,

mogénito entre muchos hermanos (cf Rom 8,29). La potencia del amor divino hace que sean perfectamente compatibles estas dos cosas a primera vista contradictorias. En su encarnación el Hijo se hace hermano de los hombres; quién en él cree ha nacido de Dios, ha sido engendrado a una vida nueva, y es así, en un sentido muy real, hijo de Dios (cf 1Jn 2,29-3,1; 3,9-10; 4,7; 5,1.4.18). La filiación divina es hecha posible por el Espíritu Santo, el Espíritu de Dios y de Cristo, que habita en nosotros y en el que podemos clamar «Abba, Padre» (cf Rom 8,15; Gál 4,6), como Jesús (cf Mc 14,36)[34]. A esta filiación divina en Jesús son llamados todos los hombres sin excepción. GS 22, en inmediata conexión con cuanto hemos señalado sobre la posibilidad que el Espíritu Santo da a todos de ser incorporados al misterio pascual, concluye: «Éste es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece a los fieles... Cristo resucitó, con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba, Padre* (Rom 8,15; Gál 4,6)»[35].

No pondremos nunca bastante de relieve la conexión entre la paternidad divina y nuestra consiguiente filiación y la fraternidad entre los hombres. Dios se comporta como padre de todos cuando hace llover y salir el sol sobre los justos y los pecadores, es decir, sobre todos (Mt 5,45). Muchas razones podemos hallar para

34 Más sobre esta cuestión en L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 2004[4], 236-244.

35 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* I E) 3 (cf n. 16), 253: «El hombre, que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, es invitado a la comunión de vida con Dios, el cual es el único que puede colmar los deseos más profundos del hombre. La idea de deificación alcanza su culminación en la encarnación de Jesucristo: el Verbo encarnado asume nuestra carne mortal para que nosotros, liberados del pecado y de la muerte, participemos de la vida divina. Por Jesucristo en el Espíritu Santo somos hijos y así también coherederos (cf Rom 4,17), "partícipes de la naturaleza divina" (2Pe 1,4). La divinización consiste en esta gracia, que nos libera de la muerte del pecado y nos comunica la misma vida divina: somos hijos e hijas en el Hijo». Según la enseñanza de los Padres, el Hijo de Dios se ha hecho hijo del hombre para que los hombres pudiéramos llegar a ser, en él, hijos de Dios; cf, por ejemplo, IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* III 10,2; 19,1 (SCh 211, 116-118; 374).

pensar en la unidad de la gran familia humana. Podemos fundarnos en la común descendencia de «Adán» (sin entrar ahora en el problema de cómo se debe interpretar este origen), en la naturaleza social que nos caracteriza, o en los múltiples lazos con que los hombres y los países, aun geográficamente lejanos, se encuentran hoy ligados para bien o para mal. Ninguno de estos motivos, por significativos que sean, pueden fundar la verdadera fraternidad entre todos los hombres. Ésta se basa sólo en la paternidad divina, que deriva, para nosotros los hombres, de nuestra unión con Jesús, el único que es Hijo por naturaleza. Que seamos todos un solo cuerpo en él constituye el designio divino sobre el género humano, «hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1,10)[36]. Éste es el vínculo más fuerte de unidad entre los hombres que podamos pensar. En esta común vocación en Cristo a ser miembros de su único cuerpo se halla el más profundo vínculo de solidaridad entre los hombres. Nuestra relación filial con el Padre, en la unión con Jesús, no puede vivirse más que en la fraternidad entre los hombres. Jesús llama hermanos a sus discípulos (cf Mc 3,34-35par; Mt 25,40; 28,10; Jn 20,17; cf Rom 8,29; Heb 2,11.12.17). En Jesús se funda por tanto una nueva relación entre nosotros, precisamente la de la fraternidad. La vocación divina del hombre en Cristo es una sola y a ella están llamados todos los seres humanos. El destino último de la humanidad no puede separarse de la condición filial de todos respecto a Dios Padre de Jesús, cuya paternidad divina todo lo abarca (cf Ef 3,14; 4,6). Por esta razón no podemos invocar a Dios como Padre si no nos comportamos como hermanos con nuestros semejantes[37]. Él mismo Jesús llega a insinuar una semejanza entre

36 *Ad gentes*, 7: «Así al fin se cumple el designio del Creador, que creó el hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, contemplando juntos la gloria de Dios, puedan decir "Padre nuestro"».

37 *Nostra aetate*, 5: «No podemos invocar a Dios como Padre de todos si no queremos conducirnos como hermanos con algunos hombres, creados a imagen de Dios. La

la unión de las divinas personas y la unión de sus discípulos entre sí y con la Trinidad: «Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros... Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17,21-22). El concilio Vaticano II al hacerse eco de esta idea señala que, en virtud de esta semejanza, el hombre no puede encontrar su perfección si no es con la entrega a los demás[38].

3.3. *Cristo, medida del hombre*

La filiación divina del hombre y la consiguiente relación de fraternidad con los demás constituyen la novedad radical de la antropología cristiana. Fundada en la novedad de Cristo, en el designio divino de salvar a todos en él, es por esta razón indeducible a partir de cualquier presupuesto humano que podamos imaginar. Pero esto no quiere decir que este destino último le venga al hombre «desde fuera». Todo lo contrario. Responde a lo que desde la eternidad estaba en el plan de Dios y se ha comenzado a actuar en el primer instante de la creación. Por ello no es plenamente satisfactoria, desde el punto de vista cristiano, cualquier definición del hombre que no contemple directamente esta finalidad última a la que es destinado. «En el concepto mismo del hombre ha de haber lugar para los designios de Dios sobre él»[39]. De lo contrario no llegamos hasta lo más hondo del único ser humano que existe, el único que Dios ha querido y ha creado. Precisamente por ello, porque la creación de todo es en Cristo, y porque el hombre lleva ya desde el prior instante la traza de Cristo, puede descubrir y ha descubierto de hecho en la historia,

actitud del hombre para con Dios Padre y la relación del hombre para con los hombres

aun sin conocer la revelación de Cristo, verdades que le han iluminado sobre la dignidad de su ser, su destino trascendente, su superioridad respecto al mundo que le rodea, la ley moral escrita en lo más profundo de su corazón[40]. El conocimiento de sí mismo que viene al hombre a partir de la fe en Jesús, que por sí solo no podría nunca alcanzar, no puede no encontrar por otra parte un eco profundo en su corazón, que ni siquiera el pecado y el poder del mal han logrado acallar por completo. En el amor a Dios y a los hermanos que llega hasta dar la vida por ellos, en el mensaje de las bienaventuranzas –autorretrato de Cristo[41]– y del amor a los enemigos, en la sinceridad y entereza que caracterizan toda su vida, el hombre descubre el modelo a seguir para su propia realización, por más que sea a la vez bien consciente de la distancia que separa este ideal y su vida concreta.

La visión del hombre que el mensaje cristiano nos propone, porque encuentra precisamente su centro en Jesús, venido al mundo para salvarnos, nos muestra un empeño de cercanía y de solidaridad con el hombre, con todo el hombre y con todo hombre. Son éstas las preocupaciones que emergen de los primeros capítulos de la constitución pastoral *Gaudium et spes*[42], todavía hoy uno de los puntos de referencia obligados si se quiere hablar teológicamente sobre el hombre y el más importante testimonio que la Iglesia ha dado sobre su visión del ser humano en el último siglo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de los discípulos de Cristo porque nada verdaderamente humano dejó de encontrar eco en el corazón del Señor.

40 GS 12: «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos», cf ib, 14-18. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, 67: «Al estudiar la revelación y su credibilidad juntamente con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental deberá mostrar cómo, a la luz del conocimiento por la fe, se manifiestan algunas verda- [illegible]

la unión de las divinas personas y la unión de sus discípulos entre sí y con la Trinidad: «Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros... Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno» (Jn 17,21-22). El concilio Vaticano II al hacerse eco de esta idea señala que, en virtud de esta semejanza, el hombre no puede encontrar su perfección si no es con la entrega a los demás[38].

3.3. *Cristo, medida del hombre*

La filiación divina del hombre y la consiguiente relación de fraternidad con los demás constituyen la novedad radical de la antropología cristiana. Fundada en la novedad de Cristo, en el designio divino de salvar a todos en él, es por esta razón indeducible a partir de cualquier presupuesto humano que podamos imaginar. Pero esto no quiere decir que este destino último le venga al hombre «desde fuera». Todo lo contrario. Responde a lo que desde la eternidad estaba en el plan de Dios y se ha comenzado a actuar en el primer instante de la creación. Por ello no es plenamente satisfactoria, desde el punto de vista cristiano, cualquier definición del hombre que no contemple directamente esta finalidad última a la que es destinado. «En el concepto mismo del hombre ha de haber lugar para los designios de Dios sobre él»[39]. De lo contrario no llegamos hasta lo más hondo del único ser humano que existe, el único que Dios ha querido y ha creado. Precisamente por ello, porque la creación de todo es en Cristo, y porque el hombre lleva ya desde el prior instante la traza de Cristo, puede descubrir y ha descubierto de hecho en la historia,

actitud del hombre para con Dios Padre y la relación del hombre para con los hombres sus hermanos están de tal manera unidas que, como dice la Escritura, *el que no ama no ha conocido a Dios* (1Jn 4,8)».

38 Cf GS 24.

39 A. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, Madrid 1969, 20.

aun sin conocer la revelación de Cristo, verdades que le han iluminado sobre la dignidad de su ser, su destino trascendente, su superioridad respecto al mundo que le rodea, la ley moral escrita en lo más profundo de su corazón[40]. El conocimiento de sí mismo que viene al hombre a partir de la fe en Jesús, que por sí solo no podría nunca alcanzar, no puede no encontrar por otra parte un eco profundo en su corazón, que ni siquiera el pecado y el poder del mal han logrado acallar por completo. En el amor a Dios y a los hermanos que llega hasta dar la vida por ellos, en el mensaje de las bienaventuranzas –autorretrato de Cristo[41]– y del amor a los enemigos, en la sinceridad y entereza que caracterizan toda su vida, el hombre descubre el modelo a seguir para su propia realización, por más que sea a la vez bien consciente de la distancia que separa este ideal y su vida concreta.

La visión del hombre que el mensaje cristiano nos propone, porque encuentra precisamente su centro en Jesús, venido al mundo para salvarnos, nos muestra un empeño de cercanía y de solidaridad con el hombre, con todo el hombre y con todo hombre. Son éstas las preocupaciones que emergen de los primeros capítulos de la constitución pastoral *Gaudium et spes*[42], todavía hoy uno de los puntos de referencia obligados si se quiere hablar teológicamente sobre el hombre y el más importante testimonio que la Iglesia ha dado sobre su visión del ser humano en el último siglo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en el corazón de los discípulos de Cristo porque nada verdaderamente humano dejó de encontrar eco en el corazón del Señor.

40 GS 12: «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos», cf ib, 14-18. Juan Pablo II, *Fides et ratio*, 67: «Al estudiar la revelación y su credibilidad juntamente con el correspondiente acto de fe, la teología fundamental deberá mostrar cómo, a la luz del conocimiento por la fe, se manifiestan algunas verdades que la razón ya capta en camino autónomo de investigación. La Revelación confiere a estas verdades la plenitud de sentido, en el cual encuentran su último fin».

41 Cf Juan Pablo II, *Veritatis splendor* (VS), 16.

42 Cf GS 1-22.

El primado del hombre, incluso sobre el sábado y sobre la ley, se halla en el corazón mismo del evangelio. En este sentido la visión cristiana del hombre puede considerarse un humanismo, porque considera al hombre centro del mundo, en cuanto añade todavía que el hombre es la única criatura de este mundo que Dios ha amado por sí misma[43].

Pero hay una diferencia también radical: si el humanismo proclama que el hombre es la medida de todas las cosas, el cristianismo proclama que hay todavía una medida del hombre, Jesús. Una medida que el hombre no se ha puesto a sí mismo, porque el Hijo de Dios hecho hombre es el gran don de Dios, que puede venir sólo por la libre iniciativa del Padre. Es la medida que nos ha puesto Dios para que lleguemos a la perfección de nosotros mismos. Pero es una medida que no nos resulta ajena ni exterior, sino la de aquel que con más radicalidad ha vivido la comunión con sus semejantes hasta el punto de morir, él, cordero sin mancha, por los pecados que los demás hemos cometido. Con ningún otro ser humano podemos tener la cercanía que tenemos con él, que vive en nosotros más hondamente que nosotros mismos (cf Gál 2,20). Por otra parte la medida del hombre es el que es la imagen del Padre (cf Col 1,15; 2Cor 4,4), el Dios al que nadie ha visto pero que el Hijo unigénito nos ha dado a conocer (cf Jn 1,18). Jesús nos remite por tanto al Dios que sólo él nos da a conocer como criterio último de lo que debemos ser. La revelación cristiana ha concretado y llenado de contenidos la afirmación del Génesis, «a imagen de Dios los creó, varón y hembra los creó» (Gén 1,27). La criatura imagen de Dios, llamada a la participación en su vida, ésta es la paradoja del ser humano, un ser que no puede alcanzar su plenitud más que en lo que radicalmente le sobrepasa, que se frustra en la medida en que se queda encerrado en sus propias posibilidades y en sus horizontes. No hay para él otra

perfección posible más que la que le lleva más allá de sus límites, y consiguientemente, la que sólo puede recibir gratuitamente, como don de Dios. Para alcanzar la plenitud de su ser el hombre no se basta a sí mismo, se ha de abandonar a Dios y ha de confiar en él. Se ha de abrir a la esperanza, y «el que reclama algo que le es debido no espera; puesto que si se me debe algo, lo exijo según derecho»[44]. Es la paradoja del ser humano de la que hablaba H. de Lubac[45]. Lo más hondo de nosotros mismos es puro don y pura gratuidad. Es don nuestra existencia misma por ser criaturas de Dios, es don la llamada a la filiación divina en Cristo que últimamente determina nuestra identidad personal. No «somos» antes de que Dios nos llame a la comunión con el, sino que nuestro ser personal está constituido por su llamada a la comunión con él y a compartir la misión de Cristo[46]. Lo más íntimo de nosotros es lo que menos nos pertenece, y también aquí es imprescindible la referencia cristológica: el ser personal de Cristo, que es el del Hijo de Dios, está constituido por su relación al Padre y al Espíritu Santo. En nuestra condición de criaturas y de personas humanas no somos pura referencia a Dios y a los otros, lo cual se demuestra entre otras cosas por el hecho de que podemos cerrarnos al amor de Dios y de los hermanos. Hay en nosotros una tensión inevitable entre el centrarnos en nosotros y el abrirnos a los demás. Pero esto no quiere decir que no esté claro el camino que nos lleva a la plena realización de lo que somos. Nuestro ser personal, en cuanto llamados a la filiación divina en el Hijo unigénito, encontrará su

44 Hilario de Poitiers (?), *Tr. Ps* 15, 4 (PL 9,893).

45 H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, París 1965, 209: «Si es verdad que esta visión de Dios por esencia es nuestro destino efectivo, es por consiguiente el bien hacia el cual, de una manera u otra, tiende el deseo de nuestra naturaleza; ¿cómo puede entonces ser gratuita? Segunda antinomia, que se añade a la primera: somos criaturas, y se nos ha hecho la promesa de que veremos a Dios. El deseo de verlo está en nosotros,

El primado del hombre, incluso sobre el sábado y sobre la ley, se halla en el corazón mismo del evangelio. En este sentido la visión cristiana del hombre puede considerarse un humanismo, porque considera al hombre centro del mundo, en cuanto añade todavía que el hombre es la única criatura de este mundo que Dios ha amado por sí misma[43].

Pero hay una diferencia también radical: si el humanismo proclama que el hombre es la medida de todas las cosas, el cristianismo proclama que hay todavía una medida del hombre, Jesús. Una medida que el hombre no se ha puesto a sí mismo, porque el Hijo de Dios hecho hombre es el gran don de Dios, que puede venir sólo por la libre iniciativa del Padre. Es la medida que nos ha puesto Dios para que lleguemos a la perfección de nosotros mismos. Pero es una medida que no nos resulta ajena ni exterior, sino la de aquel que con más radicalidad ha vivido la comunión con sus semejantes hasta el punto de morir, él, cordero sin mancha, por los pecados que los demás hemos cometido. Con ningún otro ser humano podemos tener la cercanía que tenemos con él, que vive en nosotros más hondamente que nosotros mismos (cf Gál 2,20). Por otra parte la medida del hombre es el que es la imagen del Padre (cf Col 1,15; 2Cor 4,4), el Dios al que nadie ha visto pero que el Hijo unigénito nos ha dado a conocer (cf Jn 1,18). Jesús nos remite por tanto al Dios que sólo él nos da a conocer como criterio último de lo que debemos ser. La revelación cristiana ha concretado y llenado de contenidos la afirmación del Génesis, «a imagen de Dios los creó, varón y hembra los creó» (Gén 1,27). La criatura imagen de Dios, llamada a la participación en su vida, ésta es la paradoja del ser humano, un ser que no puede alcanzar su plenitud más que en lo que radicalmente le sobrepasa, que se frustra en la medida en que se queda encerrado en sus propias posibilidades y en sus horizontes. No hay para él otra

43 Cf GS 24.

perfección posible más que la que le lleva más allá de sus límites, y consiguientemente, la que sólo puede recibir gratuitamente, como don de Dios. Para alcanzar la plenitud de su ser el hombre no se basta a sí mismo, se ha de abandonar a Dios y ha de confiar en él. Se ha de abrir a la esperanza, y «el que reclama algo que le es debido no espera; puesto que si se me debe algo, lo exijo según derecho»[44]. Es la paradoja del ser humano de la que hablaba H. de Lubac[45]. Lo más hondo de nosotros mismos es puro don y pura gratuidad. Es don nuestra existencia misma por ser criaturas de Dios, es don la llamada a la filiación divina en Cristo que últimamente determina nuestra identidad personal. No «somos» antes de que Dios nos llame a la comunión con el, sino que nuestro ser personal está constituido por su llamada a la comunión con él y a compartir la misión de Cristo[46]. Lo más íntimo de nosotros es lo que menos nos pertenece, y también aquí es imprescindible la referencia cristológica: el ser personal de Cristo, que es el del Hijo de Dios, está constituido por su relación al Padre y al Espíritu Santo. En nuestra condición de criaturas y de personas humanas no somos pura referencia a Dios y a los otros, lo cual se demuestra entre otras cosas por el hecho de que podemos cerrarnos al amor de Dios y de los hermanos. Hay en nosotros una tensión inevitable entre el centrarnos en nosotros y el abrirnos a los demás. Pero esto no quiere decir que no esté claro el camino que nos lleva a la plena realización de lo que somos. Nuestro ser personal, en cuanto llamados a la filiación divina en el Hijo unigénito, encontrará su

44 Hilario de Poitiers (?), *Tr. Ps.* 15, 4 (PL 9,893).
45 H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, París 1965, 209: «Si es verdad que esta visión de Dios por esencia es nuestro destino efectivo, es por consiguiente el bien hacia el cual, de una manera u otra, tiende el deseo de nuestra naturaleza; ¿cómo puede entonces ser gratuita? Segunda antinomia, que se añade a la primera: somos criaturas, y se nos ha hecho la promesa de que veremos a Dios. El deseo de verlo está en nosotros, es nosotros mismos, y no obstante no es colmado más que por un regalo».
46 También para este punto resultan esenciales las reflexiones de H. de Lubac, *ib*, 105-109. Él mismo cita un texto interesante de san Agustín al respecto, *Conf.* I 20,1: «Ista omnia Dei mei dona sunt, et bona sunt, et haec omnia ego».

plenitud sólo en la libre entrega a Dios y a los hombres, en la vida de filiación y de fraternidad, dimensiones, como sabemos, inseparables. El Espíritu de Dios y de Cristo, don del Resucitado, es el que hace posible nuestra donación total a Dios y a los hombres, nos libera de nosotros mismos para la vida en la libertad de los hijos de Dios; él es el principio a nuestra respuesta libre a la llamada divina, como guió también a Jesús en su camino histórico y humano hacia el Padre. En el Espíritu de Cristo podemos llamar a Dios «Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6); nuestra vida filial en el Espíritu significa la plenitud de nuestro ser personal, al conformarnos con Jesús, que, en el máximo ejercicio de su libertad, también humana, se entregó por nosotros hasta la muerte.

Sólo en lo que nos sobrepasa está por tanto la perfección del hombre. Lo han intuido los Padres de la Iglesia cuando han visto que sin el Espíritu de Dios, realidad divina y trascendente, los hombres no podían llegar a ser ellos mismos: Así escribe san Ireneo: «Llama perfectos a quienes han recibido el Espíritu de Dios... Uniéndose este Espíritu, mezclado con el alma, al cuerpo, da lugar, merced a la efusión del Espíritu, al hombre espiritual y perfecto. Tal es el hombre creado a imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26)»[47]. Y un poco más adelante: «Son tres, según dimos a conocer, los elementos de que consta el hombre perfecto: carne, alma y espíritu. El uno, el espíritu, salva y configura; el otro, la carne, es unido y configurado. Mientras el alma, que media entre ellos, cuando sigue al Espíritu es elevada por él, y cuando accede a la carne sucumbe a las concupiscencias terrenas»[48]. No nos interesan ahora todos los pormenores de estos pasajes u otros semejantes que podríamos aducir[49]. Nos interesa sólo poner de

47 *Adv. Haer.* V 6,1.
48 Ib, V 9,1. Para un comentario exhaustivo a estos textos cf A. Orbe, *Teología*

relieve dos elementos: por una parte la novedad de la antropología cristiana, que, aceptando la noción filosófica del hombre como compuesto de alma y cuerpo, no queda satisfecha con ella, porque no se explicita el elemento divino que, como puro don y sin que su trascendencia sea en modo alguno desconocida, entra también a constituir al hombre perfecto *(intimior intimo meo,* dirá en otra clave pero con una semejante preocupación fundamental san Agustín). Sólo el Espíritu puede llevar al hombre más allá de sí mismo hasta la gloria de la resurrección a semejanza de Cristo. En segundo lugar, la responsabilidad y la libertad del hombre, que ha recibido de Dios el don de poder inclinarse hacia lo sublime o hacia lo terreno, hacia lo espiritual o hacia lo carnal. Siendo por otra parte evidente que la segunda opción no le libera propiamente sino que le hace recaer en la esclavitud del pecado y de las pasiones, y que sólo la aceptación de la vida según el Espíritu lo pone en el camino de la libertad verdadera. Estos pasajes de san Ireneo nos muestran de manera clara por otra parte cuál es el sentido de la libertad humana: ésta es ante todo la capacidad de aceptación o de rechazo del don de Dios mismo que se nos hace en Cristo. En todo ejercicio que el hombre hace de su libertad, en una medida mayor o menor, nos movemos en el ámbito de este horizonte último de nuestra responsabilidad ante Dios. Ésta es la capacidad de autodeterminación que el hombre posee, que lo configura en la sucesión de opciones concretas. Aparece así un nuevo sentido de la libertad y responsabilidad humanas que en último término se explican sólo a partir de su dimensión y destino trascendente. El hombre es libre ante todo ante Dios, y ante él debe responder de sus acciones y omisiones.

elevación gratuita a la comunión con Dios. Es evidente por tanto que no se trata de una

plenitud sólo en la libre entrega a Dios y a los hombres, en la vida de filiación y de fraternidad, dimensiones, como sabemos, inseparables. El Espíritu de Dios y de Cristo, don del Resucitado, es el que hace posible nuestra donación total a Dios y a los hombres, nos libera de nosotros mismos para la vida en la libertad de los hijos de Dios; él es el principio a nuestra respuesta libre a la llamada divina, como guió también a Jesús en su camino histórico y humano hacia el Padre. En el Espíritu de Cristo podemos llamar a Dios «Padre» (Rom 8,15; Gál 4,6); nuestra vida filial en el Espíritu significa la plenitud de nuestro ser personal, al conformarnos con Jesús, que, en el máximo ejercicio de su libertad, también humana, se entregó por nosotros hasta la muerte.

Sólo en lo que nos sobrepasa está por tanto la perfección del hombre. Lo han intuido los Padres de la Iglesia cuando han visto que sin el Espíritu de Dios, realidad divina y trascendente, los hombres no podían llegar a ser ellos mismos: Así escribe san Ireneo: «Llama perfectos a quienes han recibido el Espíritu de Dios... Uniéndose este Espíritu, mezclado con el alma, al cuerpo, da lugar, merced a la efusión del Espíritu, al hombre espiritual y perfecto. Tal es el hombre creado a imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26)»[47]. Y un poco más adelante: «Son tres, según dimos a conocer, los elementos de que consta el hombre perfecto: carne, alma y espíritu. El uno, el espíritu, salva y configura; el otro, la carne, es unido y configurado. Mientras el alma, que media entre ellos, cuando sigue al Espíritu es elevada por él, y cuando accede a la carne sucumbe a las concupiscencias terrenas»[48]. No nos interesan ahora todos los pormenores de estos pasajes u otros semejantes que podríamos aducir[49]. Nos interesa sólo poner de

47 *Adv. Haer.* V 6,1.
48 Ib, V 9,1. Para un comentario exhaustivo a estos textos cf A. Orbe, *Teología de san Ireneo* I, Madrid-Toledo 1985, 291-297; 406-415.
49 Sobre el sentido de esta distinción, cf CCE 367, donde se precisa que el «espíritu» significa en este contexto la ordenación del hombre al orden sobrenatural desde el momento de su creación, y por consiguiente de la capacidad de su alma de la

relieve dos elementos: por una parte la novedad de la antropología cristiana, que, aceptando la noción filosófica del hombre como compuesto de alma y cuerpo, no queda satisfecha con ella, porque no se explicita el elemento divino que, como puro don y sin que su trascendencia sea en modo alguno desconocida, entra también a constituir al hombre perfecto *(intimior intimo meo,* dirá en otra clave pero con una semejante preocupación fundamental san Agustín). Sólo el Espíritu puede llevar al hombre más allá de sí mismo hasta la gloria de la resurrección a semejanza de Cristo. En segundo lugar, la responsabilidad y la libertad del hombre, que ha recibido de Dios el don de poder inclinarse hacia lo sublime o hacia lo terreno, hacia lo espiritual o hacia lo carnal. Siendo por otra parte evidente que la segunda opción no le libera propiamente sino que le hace recaer en la esclavitud del pecado y de las pasiones, y que sólo la aceptación de la vida según el Espíritu lo pone en el camino de la libertad verdadera. Estos pasajes de san Ireneo nos muestran de manera clara por otra parte cuál es el sentido de la libertad humana: ésta es ante todo la capacidad de aceptación o de rechazo del don de Dios mismo que se nos hace en Cristo. En todo ejercicio que el hombre hace de su libertad, en una medida mayor o menor, nos movemos en el ámbito de este horizonte último de nuestra responsabilidad ante Dios. Ésta es la capacidad de autodeterminación que el hombre posee, que lo configura en la sucesión de opciones concretas. Aparece así un nuevo sentido de la libertad y responsabilidad humanas que en último término se explican sólo a partir de su dimensión y destino trascendente. El hombre es libre ante todo ante Dios, y ante él debe responder de sus acciones y omisiones.

elevación gratuita a la comunión con Dios. Es evidente por tanto que no se trata de una dimensión puramente antropológica, sino de la vocación divina del hombre, que no es posterior a su creación, y, por las razones ya indicadas, es un aspecto constitutivo de la identidad de cada ser humano.

4. Conclusión

Es hora ya de recapitular. No hay duda de que el cristianismo, que pone en el centro de su preocupación a la persona humana y defiende su valor único por encima de las cosas que nos rodean, tiene muchos elementos en común con visiones antropológicas de distinto signo que comparten el interés por el hombre y defienden su dignidad y sus derechos. Un amplio margen de cooperación en muchos niveles se abre para los cristianos en este dominio, incluso con quienes no comparten nuestra fe. Pero el conocimiento de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, nos ofrece una visión del ser humano que abre un horizonte nuevo a lo mucho que hay de valioso en otras concepciones y a lo que el hombre en su esfuerzo ha podido descubrir. Nos muestra ante todo la esencial relación a Dios en que todo hombre se halla, no sólo por haber sido creado por él, sino por haber sido creado a su imagen y semejanza, llamado a ser Hijo en Jesús, imagen perfecta del Padre, y a participar en la gloria de su resurrección. La encarnación del Hijo confiere a la humanidad su dignidad máxima, Jesús se ha unido a todo hombre, especialmente lo sabemos presente en los pequeños y los pobres. De ahí el respeto fundamental que merece el hombre, todo el hombre y todo hombre, llamado a ser hijo de Dios y templo del Espíritu. Hijo de Dios y hermano de Cristo, que no se avergüenza de llamarnos hermanos (Heb 2,11-12), en una fraternidad que no conoce fronteras, como no las conoce la paternidad de Dios. El cristiano sabe también que todo cuanto tiene y, más aún, todo cuanto es, es puro don de Dios que puede sólo aceptar en gratitud y confianza. Pero al mismo tiempo es consciente de que es responsable de sí mismo y también, en su medida, de los demás, que es libre para abrirse al don y a la gracia de Dios o también para cerrarse a ella, con lo cual, paradójicamente, destruye su misma

se ha de dejar guiar por el Espíritu para llegar a donde debe, pero que no por ello es esclavo de una fuerza exterior que lo despersonaliza; por el contrario, sólo así vive en la libertad de los hijos de Dios. Que tiene un único punto de referencia claro y preciso en Jesús, hombre perfecto, que en obediencia al Padre ha entregado su vida, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación (cf Rom 4,25); el mismo Jesús que nos invita a tomar la cruz y seguirle para participar en su gloria. Una persona, no una idea, es el centro de la antropología cristiana. Aquí está su novedad más radical y definitiva. Lo intuyó de manera insuperable san Ignacio de Antioquía cuando, ante el martirio inminente, se da cuenta de que la configuración con Jesús en su muerte es la máxima realización del hombre. Sus palabras pueden servir como resumen y punto final de nuestras reflexiones: «Busco a aquel que murió por nosotros. Quiero a aquel que resucitó por nosotros... No impidáis que viva; no queráis que muera... Permitidme alcanzar la luz pura. Cuando esto suceda, seré un hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios»[50].

4. Conclusión

Es hora ya de recapitular. No hay duda de que el cristianismo, que pone en el centro de su preocupación a la persona humana y defiende su valor único por encima de las cosas que nos rodean, tiene muchos elementos en común con visiones antropológicas de distinto signo que comparten el interés por el hombre y defienden su dignidad y sus derechos. Un amplio margen de cooperación en muchos niveles se abre para los cristianos en este dominio, incluso con quienes no comparten nuestra fe. Pero el conocimiento de Cristo, Hijo de Dios hecho hombre, nos ofrece una visión del ser humano que abre un horizonte nuevo a lo mucho que hay de valioso en otras concepciones y a lo que el hombre en su esfuerzo ha podido descubrir. Nos muestra ante todo la esencial relación a Dios en que todo hombre se halla, no sólo por haber sido creado por él, sino por haber sido creado a su imagen y semejanza, llamado a ser Hijo en Jesús, imagen perfecta del Padre, y a participar en la gloria de su resurrección. La encarnación del Hijo confiere a la humanidad su dignidad máxima, Jesús se ha unido a todo hombre, especialmente lo sabemos presente en los pequeños y los pobres. De ahí el respeto fundamental que merece el hombre, todo el hombre y todo hombre, llamado a ser hijo de Dios y templo del Espíritu. Hijo de Dios y hermano de Cristo, que no se avergüenza de llamarnos hermanos (Heb 2,11-12), en una fraternidad que no conoce fronteras, como no las conoce la paternidad de Dios. El cristiano sabe también que todo cuanto tiene y, más aún, todo cuanto es, es puro don de Dios que puede sólo aceptar en gratitud y confianza. Pero al mismo tiempo es consciente de que es responsable de sí mismo y también, en su medida, de los demás, que es libre para abrirse al don y a la gracia de Dios o también para cerrarse a ella, con lo cual, paradójicamente, destruye su misma libertad. Sabe que salva su vida en cuanto la entrega, que nunca será más él mismo sino cuando se dona a quienes lo rodean. Que

se ha de dejar guiar por el Espíritu para llegar a donde debe, pero que no por ello es esclavo de una fuerza exterior que lo despersonaliza; por el contrario, sólo así vive en la libertad de los hijos de Dios. Que tiene un único punto de referencia claro y preciso en Jesús, hombre perfecto, que en obediencia al Padre ha entregado su vida, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación (cf Rom 4,25); el mismo Jesús que nos invita a tomar la cruz y seguirle para participar en su gloria. Una persona, no una idea, es el centro de la antropología cristiana. Aquí está su novedad más radical y definitiva. Lo intuyó de manera insuperable san Ignacio de Antioquía cuando, ante el martirio inminente, se da cuenta de que la configuración con Jesús en su muerte es la máxima realización del hombre. Sus palabras pueden servir como resumen y punto final de nuestras reflexiones: «Busco a aquel que murió por nosotros. Quiero a aquel que resucitó por nosotros... No impidáis que viva; no queráis que muera... Permitidme alcanzar la luz pura. Cuando esto suceda, seré un hombre. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios»[50].

50 IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *A los romanos* 6,1.3 (FP 1,154-157).

3

Salvación de Cristo y salvación del hombre[1]

1. La salvación: Dios y el hombre al encuentro

Cuando nos enfrentamos con el tema de la salvación desde el punto de vista de la fe y la teología cristianas se entrecruzan necesariamente dos perspectivas: la del hombre frágil y necesitado, que piensa necesariamente en su bien y en su plenitud, que no tiene en sí mismo todo aquello que desearía y la del don que Dios nos hace en Cristo. La segunda comporta necesariamente una referencia a la situación concreta en que el hombre se encuentra. De lo contrario resultaría un lenguaje de difícil, por no decir imposible, comprensión. La palabra salvación suscita interés en nosotros porque nos sentimos necesitados de ella. Todos deseamos la liberación de los aspectos negativos de nuestra vida, en todo caso tenemos siempre delante el horizonte inquietante de la muerte. Al mismo tiempo, nuestro anhelo de salvación comporta el deseo de plenitud de los bienes de que gozamos, de los aspectos positivos de nuestra existencia, que reconocemos como tales, pero que vemos siempre lastrados por la imperfección inherente a la condición humana. Por otra parte, no es evidente que todos los hombres pensemos la salvación de modo unívoco. La diversidad de las concepciones antropológicas lleva necesariamente consigo ideas diversas sobre

3

Salvación de Cristo y salvación del hombre[1]

1. La salvación: Dios y el hombre al encuentro

Cuando nos enfrentamos con el tema de la salvación desde el punto de vista de la fe y la teología cristianas se entrecruzan necesariamente dos perspectivas: la del hombre frágil y necesitado, que piensa necesariamente en su bien y en su plenitud, que no tiene en sí mismo todo aquello que desearía y la del don que Dios nos hace en Cristo. La segunda comporta necesariamente una referencia a la situación concreta en que el hombre se encuentra. De lo contrario resultaría un lenguaje de difícil, por no decir imposible, comprensión. La palabra salvación suscita interés en nosotros porque nos sentimos necesitados de ella. Todos deseamos la liberación de los aspectos negativos de nuestra vida, en todo caso tenemos siempre delante el horizonte inquietante de la muerte. Al mismo tiempo, nuestro anhelo de salvación comporta el deseo de plenitud de los bienes de que gozamos, de los aspectos positivos de nuestra existencia, que reconocemos como tales, pero que vemos siempre lastrados por la imperfección inherente a la condición humana. Por otra parte, no es evidente que todos los hombres pensemos la salvación de modo unívoco. La diversidad de las concepciones antropológicas lleva necesariamente consigo ideas diversas sobre

1 Este capítulo es la refundición de los artículos *Salvezza di Cristo e salvezza dell'uomo*, aparecido en la revista Archivio Teologico Torinese 11 (2005) 35-52, y *El cristianismo, oferta de salvación*, publicado en *La transmisión de la fe: la propuesta cristiana en la era secular.* VI Jornadas de Teología, Santiago de Compostela 2005, 171-195.

la plenitud humana. No la podemos ver independientemente de lo que pensemos sobre lo que somos, de dónde venimos y adónde vamos, cuál es el sentido de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. Si podemos coincidir en los interrogantes, si puede ser común a todos el deseo de ver eliminados los aspectos negativos de nuestra existencia, será más difícil el acuerdo en los contenidos positivos que deseamos ver realizados. Siguen siendo interesantes las palabras del Concilio Vaticano II:

> Como criatura, el hombre experimenta muchas limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior... Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad. Son numerosos los que, marcados en su vida por el materialismo práctico, no pueden tener la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, se encuentran impedidos incluso de tomarlo en consideración. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad que se propone de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y están persuadidos de que el futuro reinado del hombre sobre la tierra saciará todos los deseos de su corazón... Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o sienten con nueva urgencia los interrogantes más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que a pesar de tantos progresos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan alto precio? ¿Qué aporta el hombre a la sociedad, y qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida terrena?[2].

A esta pluralidad de concepciones y de visiones del hombre acompaña la experiencia frecuente del fracaso de las tentativas de llegar a la plenitud solamente con nuestros esfuerzos. La respuesta del Concilio a los interrogantes se plantea desde el punto de vista de la fe cristiana. «Cristo, muerto y resucitado por todos» el único salvador, da al hombre la posibilidad de responder a su vocación. En él se halla «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana»[3].

Se entiende que ya desde el primer instante la constitución pastoral *Gaudium et spes*, atenta a los problemas humanos, se coloque desde el primer instante bajo la luz de Cristo. Porque si por una parte es necesario que nos enfrentemos al problema de la salvación teniendo presentes nuestra debilidad y nuestra indigencia, por otra no podemos olvidar que, cuando nos encontramos con Cristo, las expectativas del corazón humano son ciertamente superadas, pero también, y en no pocos casos, trastocadas. No podemos pensar en un deseo humano que se vea simplemente satisfecho. Solamente en el encuentro con Cristo podemos ver con claridad lo que significa

encuentra es un pluralismo cultural e intelectual, una vasta gama de análisis diferentes de la condición humana y una variedad de caminos para intentar hacerles frente. Al lado de una especie de fuga a diversiones agradables o a las atracciones absorbentes y transitorias del hedonismo, se encuentra una vuelta a varias ideologías y nuevas mitologías. Al lado de un estoicismo más o menos resignado, lúcido y valiente, se encuentran tanto una desilusión que tiene la pretensión de ser tenaz y realista como una resuelta protesta contra la reducción de los seres humanos y de su entorno a recursos de mercado que puedan ser explotados... Un hecho es, por tanto, bastante claro en la situación contemporánea: *la situación concreta de los seres humanos está llena de ambigüedades*... Hay, por ejemplo, en cada individuo, por una parte, un deseo de vida, imposible de erradicar, y, por otra, la experiencia del límite, de la insatisfacción, del fracaso y del sufrimiento. Si se pasa de la esfera individual a la general, se puede ver el mismo cuadro sobre un lienzo más amplio. También aquí, por una parte, se puede indicar el inmenso progreso hecho por la ciencia y la tecnología, por la difusión de los medios de comunicación y por los avances realizados, por ejemplo, en el campo del derecho privado, público e internacional. Pero por otra parte habría también que indicar tantas catástrofes en el mundo y, entre los seres humanos, tanta depravación, cuyo resultado es que un número

la plenitud humana. No la podemos ver independientemente de lo que pensemos sobre lo que somos, de dónde venimos y adónde vamos, cuál es el sentido de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. Si podemos coincidir en los interrogantes, si puede ser común a todos el deseo de ver eliminados los aspectos negativos de nuestra existencia, será más difícil el acuerdo en los contenidos positivos que deseamos ver realizados. Siguen siendo interesantes las palabras del Concilio Vaticano II:

> Como criatura, el hombre experimenta muchas limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior... Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad. Son numerosos los que, marcados en su vida por el materialismo práctico, no pueden tener la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, se encuentran impedidos incluso de tomarlo en consideración. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad que se propone de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y están persuadidos de que el futuro reinado del hombre sobre la tierra saciará todos los deseos de su corazón... Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o sienten con nueva urgencia los interrogantes más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que a pesar de tantos progresos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan alto precio? ¿Qué aporta el hombre a la sociedad, y qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida terrena?[2].

2 GS 10. Transcurridos unos años, la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas sobre Dios redentor* (1994) I 30-31 (cf *Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo, Madrid 1998, 508-509) ofrece un diagnóstico con otros matices: «Lo que se

A esta pluralidad de concepciones y de visiones del hombre acompaña la experiencia frecuente del fracaso de las tentativas de llegar a la plenitud solamente con nuestros esfuerzos. La respuesta del Concilio a los interrogantes se plantea desde el punto de vista de la fe cristiana. «Cristo, muerto y resucitado por todos» el único salvador, da al hombre la posibilidad de responder a su vocación. En él se halla «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana»[3].

Se entiende que ya desde el primer instante la constitución pastoral *Gaudium et spes*, atenta a los problemas humanos, se coloque desde el primer instante bajo la luz de Cristo. Porque si por una parte es necesario que nos enfrentemos al problema de la salvación teniendo presentes nuestra debilidad y nuestra indigencia, por otra no podemos olvidar que, cuando nos encontramos con Cristo, las expectativas del corazón humano son ciertamente superadas, pero también, y en no pocos casos, trastocadas. No podemos pensar en un deseo humano que se vea simplemente satisfecho. Solamente en el encuentro con Cristo podemos ver con claridad lo que significa

encuentra es un pluralismo cultural e intelectual, una vasta gama de análisis diferentes de la condición humana y una variedad de caminos para intentar hacerles frente. Al lado de una especie de fuga a diversiones agradables o a las atracciones absorbentes y transitorias del hedonismo, se encuentra una vuelta a varias ideologías y nuevas mitologías. Al lado de un estoicismo más o menos resignado, lúcido y valiente, se encuentran tanto una desilusión que tiene la pretensión de ser tenaz y realista como una resuelta protesta contra la reducción de los seres humanos y de su entorno a recursos de mercado que puedan ser explotados... Un hecho es, por tanto, bastante claro en la situación contemporánea: *la situación concreta de los seres humanos está llena de ambigüedades*... Hay, por ejemplo, en cada individuo, por una parte, un deseo de vida, imposible de erradicar, y, por otra, la experiencia del límite, de la insatisfacción, del fracaso y del sufrimiento. Si se pasa de la esfera individual a la general, se puede ver el mismo cuadro sobre un lienzo más amplio. También aquí, por una parte, se puede indicar el inmenso progreso hecho por la ciencia y la tecnología, por la difusión de los medios de comunicación y por los avances realizados, por ejemplo, en el campo del derecho privado, público e internacional. Pero por otra parte habría también que indicar tantas catástrofes en el mundo y, entre los seres humanos, tanta depravación, cuyo resultado es que un número muy grande de personas sufren terrible opresión y explotación y llegan a ser víctimas indefensas de lo que, de hecho, puede parecerles solamente un cruel destino».

3 GS 10.

80 *Jesucristo, salvación de todos*
Luis F. Ladaria

la plenitud humana. No la podemos ver independientemente de lo que pensemos sobre lo que somos, de dónde venimos y adónde vamos, cuál es el sentido de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. Si podemos coincidir en los interrogantes, si puede ser común a todos el deseo de ver eliminados los aspectos negativos de nuestra existencia, será más difícil el acuerdo en los contenidos positivos que deseamos ver realizados. Siguen siendo interesantes las palabras del Concilio Vaticano II:

Como criatura, el hombre experimenta muchas limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior... Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad. Son numerosos los que, marcados en su vida por el materialismo práctico, no pueden tener la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, se encuentran impedidos incluso de tomarlo en consideración. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad que se propone de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y están persuadidos de que el futuro reinado del hombre sobre la tierra saciará todos los deseos de su corazón... Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o sienten con nueva urgencia los interrogantes más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que a pesar de tantos progresos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan alto precio? ¿Qué aporta el hombre a la sociedad, y qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida terrena?[2].

2 GS 10. Transcurridos unos años, la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL,

Salvación de Cristo 81
y salvación del hombre

A esta pluralidad de concepciones y de visiones del hombre acompaña la experiencia frecuente del fracaso de las tentativas de llegar a la plenitud solamente con nuestros esfuerzos. La respuesta del Concilio a los interrogantes se plantea desde el punto de vista de la fe cristiana. «Cristo, muerto y resucitado por todos» el único salvador, da al hombre la posibilidad de responder a su vocación. En él se halla «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana»[3].

Se entiende que ya desde el primer instante la constitución pastoral *Gaudium et spes*, atenta a los problemas humanos, se coloque desde el primer instante bajo la luz de Cristo. Porque si por una parte es necesario que nos enfrentemos al problema de la salvación teniendo presentes nuestra debilidad y nuestra indigencia, por otra no podemos olvidar que, cuando nos encontramos con Cristo, las expectativas del corazón humano son ciertamente superadas, pero también, y en no pocos casos, trastocadas. No podemos pensar en un deseo humano que se vea simplemente satisfecho. Solamente en el encuentro con Cristo podemos ver con claridad lo que significa

encuentra es un pluralismo cultural e intelectual, una vasta gama de análisis diferentes de la condición humana y una variedad de caminos para intentar hacerles frente. Al lado de una especie de fuga a diversiones agradables o a las atracciones absorbentes y transitorias del hedonismo, se encuentra una vuelta a varias ideologías y nuevas mitologías. Al lado de un estoicismo más o menos resignado, lúcido y valiente, se encuentran tanto una desilusión que tiene la pretensión de ser tenaz y realista como una resuelta protesta contra la reducción de los seres humanos y de su entorno a recursos de mercado que puedan ser explotados... Un hecho es, por tanto, bastante claro en la situación contemporánea: *la situación concreta de los seres humanos está llena de ambigüedades*... Hay, por ejemplo, en cada individuo, por una parte, un deseo de vida, imposible de erradicar, y, por otra, la experiencia del límite, de la insatisfacción, del fracaso y del sufrimiento. Si se pasa de la esfera individual a la general, se puede ver el mismo cuadro sobre un lienzo más amplio. También aquí, por una parte, se puede indicar el inmenso progreso hecho por la ciencia y la tecnología, por la difusión de los medios de comunicación y por los avances realizados, por ejemplo, en el campo del derecho privado, público e internacional. Pero por otra parte habría también que indicar tantas catástrofes en el mundo y, entre los seres humanos, tanta depravación, cuyo resultado es que un número muy grande de personas sufren terrible opresión y explotación y llegan a ser víctimas indefensas de lo que, de hecho, puede parecerles solamente un cruel destino».

la plenitud humana. No la podemos ver independientemente de lo que pensemos sobre lo que somos, de dónde venimos y adónde vamos, cuál es el sentido de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. Si podemos coincidir en los interrogantes, si puede ser común a todos el deseo de ver eliminados los aspectos negativos de nuestra existencia, será más difícil el acuerdo en los contenidos positivos que deseamos ver realizados. Siguen siendo interesantes las palabras del Concilio Vaticano II:

> Como criatura, el hombre experimenta muchas limitaciones; se siente, sin embargo, ilimitado en sus deseos y llamado a una vida superior... Más aún, como enfermo y pecador, no raramente hace lo que no quiere y deja de hacer lo que querría llevar a cabo. Por ello siente en sí mismo la división, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad. Son numerosos los que, marcados en su vida por el materialismo práctico, no pueden tener la clara percepción de este dramático estado, o bien, oprimidos por la miseria, se encuentran impedidos incluso de tomarlo en consideración. Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad que se propone de múltiples maneras. Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y están persuadidos de que el futuro reinado del hombre sobre la tierra saciará todos los deseos de su corazón... Sin embargo, ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos los que se plantean o sienten con nueva urgencia los interrogantes más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que a pesar de tantos progresos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan alto precio? ¿Qué aporta el hombre a la sociedad, y qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida terrena?[2].

2 GS 10. Transcurridos unos años, la Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas sobre Dios redentor* (1994) I 30-31 (cf *Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo, Madrid 1998, 508-509) ofrece un diagnóstico con otros matices: «Lo que se

A esta pluralidad de concepciones y de visiones del hombre acompaña la experiencia frecuente del fracaso de las tentativas de llegar a la plenitud solamente con nuestros esfuerzos. La respuesta del Concilio a los interrogantes se plantea desde el punto de vista de la fe cristiana. «Cristo, muerto y resucitado por todos» el único salvador, da al hombre la posibilidad de responder a su vocación. En él se halla «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana»[3].

Se entiende que ya desde el primer instante la constitución pastoral *Gaudium et spes*, atenta a los problemas humanos, se coloque desde el primer instante bajo la luz de Cristo. Porque si por una parte es necesario que nos enfrentemos al problema de la salvación teniendo presentes nuestra debilidad y nuestra indigencia, por otra no podemos olvidar que, cuando nos encontramos con Cristo, las expectativas del corazón humano son ciertamente superadas, pero también, y en no pocos casos, trastocadas. No podemos pensar en un deseo humano que se vea simplemente satisfecho. Solamente en el encuentro con Cristo podemos ver con claridad lo que significa

encuentra es un pluralismo cultural e intelectual, una vasta gama de análisis diferentes de la condición humana y una variedad de caminos para intentar hacerles frente. Al lado de una especie de fuga a diversiones agradables o a las atracciones absorbentes y transitorias del hedonismo, se encuentra una vuelta a varias ideologías y nuevas mitologías. Al lado de un estoicismo más o menos resignado, lúcido y valiente, se encuentran tanto una desilusión que tiene la pretensión de ser tenaz y realista como una resuelta protesta contra la reducción de los seres humanos y de su entorno a recursos de mercado que puedan ser explotados... Un hecho es, por tanto, bastante claro en la situación contemporánea: *la situación concreta de los seres humanos está llena de ambigüedades*... Hay, por ejemplo, en cada individuo, por una parte, un deseo de vida, imposible de erradicar, y, por otra, la experiencia del límite, de la insatisfacción, del fracaso y del sufrimiento. Si se pasa de la esfera individual a la general, se puede ver el mismo cuadro sobre un lienzo más amplio. También aquí, por una parte, se puede indicar el inmenso progreso hecho por la ciencia y la tecnología, por la difusión de los medios de comunicación y por los avances realizados, por ejemplo, en el campo del derecho privado, público e internacional. Pero por otra parte habría también que indicar tantas catástrofes en el mundo y, entre los seres humanos, tanta depravación, cuyo resultado es que un número muy grande de personas sufren terrible opresión y explotación y llegan a ser víctimas indefensas de lo que, de hecho, puede parecerles solamente un cruel destino».

3 GS 10.

la salvación que nos trae. No deja de ser significativo el episodio de Pablo en el Areópago de Atenas; si se presenta anunciando al Dios desconocido que los griegos han podido de alguna manera entrever, cuando comienza a hablar de un punto central y específico del mensaje cristiano de la salvación, la resurrección de los muertos, su palabra tropieza con el rechazo (cf He 17,22-23). No cabe un encuentro con Cristo sin una conversión. Lo encontramos ya en las primeras palabras de la predicación de Jesús que nos transmite el evangelio de Marcos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios esta cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15; cf Mt 3,17). Para la acogida del Reino, objeto de la esperanza de Israel, para la acogida de lo que se define de entrada como Buena Noticia, hace falta la conversión. ¿No hay en ello algo de paradójico? Necesitamos conversión para que la Buena Noticia aparezca claramente como tal. Tenemos que cambiar de mente para poder recibir lo que nos salva. La paradoja se ilumina si tenemos presente que con el misterio de nuestra salvación tenemos que vérnoslas con Dios mismo, que se nos da en total libertad y gratuidad, este Dios que, como nos recordaba san Agustín, es siempre mucho más grande por mucho que nosotros crezcamos[4].

Y es que la salvación que Dios nos ofrece va más allá de nuestras expectativas, ya que no se trata de la que nosotros queremos recibir, sino de la que él quiere darnos. La Comisión Teológica Internacional se expresa en estos términos:

> La redención se refiere a Dios –como autor de nuestra redención– antes que a nosotros, y sólo porque es así, puede la redención verdaderamente significar liberación para nosotros y puede ser la Buena Noticia de la salvación para todo tiempo y para todos los tiempos. Ello quiere decir que sólo porque la redención se refiere primariamente a la bondad gloriosa de Dios más bien que a nuestra

> necesidad –aunque la redención atiende a esa necesidad–, es una realidad liberadora para nosotros. Si la redención, por otra parte, *hubiera* de ser juzgada o medida por la necesidad existencial de los seres humanos, ¿cómo podríamos soslayar la sospecha de haber simplemente creado un Dios Redentor a imagen de nuestra propia necesidad?[5].

Es Dios mismo el que se nos coloca en el centro por tanto cuando tratamos de la oferta de salvación cristiana que en Cristo se hace presente. El que tiene que ser acogido y aceptado con la misma gratuidad con que se nos da. Que no podemos convertir en función de nada, ni siquiera de nuestra salvación trascendente, so pena de no dejarle ser Dios, y, consiguientemente, de quedar nosotros mismos encerrados en nuestras propias limitaciones. Nos acercamos a Dios porque él se acerca a nosotros, lo conocemos porque él nos conoce previamente, podemos ir en pos de él porque nos enseña cómo hacerlo, lo buscamos porque él ya ha puesto en lo más hondo de nuestros corazones el deseo de encontrarle[6]. Este primer momento «descendente» del encuentro con Dios se hace presente incluso en el conocimiento que de él podemos tener a partir de la creación. Dios en las cosas creadas ofrece a los hombres un perenne testimonio de sí, como nos enseña el concilio Vaticano II (*Dei Verbum* 3; cf Rom 1,19-20). Este testimonio

5 Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas*... 1, 2 (*Documentos*..., 500).
6 Anselmo de Canterbury, *Proslogion* I (Opera, I 98): «Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat». Ib (100): «Doce me quaerere Te, et ostende Te quaerenti; quia nec quaerere Te possum nisi Tu doceas, nec invenire nisi Te ostendas... Fateor Domine, et gratias ago, quia creasti me in hanc imaginem tuam, ut tui memor Te cogitem». Ib, 14 (384): «Aut potuit [quis] omnino aliquid intelligere de Te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam?». S. Bernardo, *Liber de diligendo Deo*, VII (PL 182,987): «Nemo quaerere te valet, nisi qui prius invenerit. Potes quidam quaeri et inveniri, non tamen praeveniri». Cf M. Carada

la salvación que nos trae. No deja de ser significativo el episodio de Pablo en el Areópago de Atenas; si se presenta anunciando al Dios desconocido que los griegos han podido de alguna manera entrever, cuando comienza a hablar de un punto central y específico del mensaje cristiano de la salvación, la resurrección de los muertos, su palabra tropieza con el rechazo (cf He 17,22-23). No cabe un encuentro con Cristo sin una conversión. Lo encontramos ya en las primeras palabras de la predicación de Jesús que nos transmite el evangelio de Marcos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios esta cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15; cf Mt 3,17). Para la acogida del Reino, objeto de la esperanza de Israel, para la acogida de lo que se define de entrada como Buena Noticia, hace falta la conversión. ¿No hay en ello algo de paradójico? Necesitamos conversión para que la Buena Noticia aparezca claramente como tal. Tenemos que cambiar de mente para poder recibir lo que nos salva. La paradoja se ilumina si tenemos presente que con el misterio de nuestra salvación tenemos que vérnoslas con Dios mismo, que se nos da en total libertad y gratuidad, este Dios que, como nos recordaba san Agustín, es siempre mucho más grande por mucho que nosotros crezcamos[4].

Y es que la salvación que Dios nos ofrece va más allá de nuestras expectativas, ya que no se trata de la que nosotros queremos recibir, sino de la que él quiere darnos. La Comisión Teológica Internacional se expresa en estos términos:

> La redención se refiere a Dios –como autor de nuestra redención– antes que a nosotros, y sólo porque es así, puede la redención verdaderamente significar liberación para nosotros y puede ser la Buena Noticia de la salvación para todo tiempo y para todos los tiempos. Ello quiere decir que sólo porque la redención se refiere primariamente a la bondad gloriosa de Dios más bien que a nuestra

4 *En. in Ps.* 62,16 (CCL 39,804): «Semper enim ille maior est, quantumque creverimus». La mayor proximidad de Dios lo hace aparecer siempre como más grande.

> necesidad –aunque la redención atiende a esa necesidad–, es una realidad liberadora para nosotros. Si la redención, por otra parte, *hubiera* de ser juzgada o medida por la necesidad existencial de los seres humanos, ¿cómo podríamos soslayar la sospecha de haber simplemente creado un Dios Redentor a imagen de nuestra propia necesidad?[5].

Es Dios mismo el que se nos coloca en el centro por tanto cuando tratamos de la oferta de salvación cristiana que en Cristo se hace presente. El que tiene que ser acogido y aceptado con la misma gratuidad con que se nos da. Que no podemos convertir en función de nada, ni siquiera de nuestra salvación trascendente, so pena de no dejarle ser Dios, y, consiguientemente, de quedar nosotros mismos encerrados en nuestras propias limitaciones. Nos acercamos a Dios porque él se acerca a nosotros, lo conocemos porque él nos conoce previamente, podemos ir en pos de él porque nos enseña cómo hacerlo, lo buscamos porque él ya ha puesto en lo más hondo de nuestros corazones el deseo de encontrarle[6]. Este primer momento «descendente» del encuentro con Dios se hace presente incluso en el conocimiento que de él podemos tener a partir de la creación. Dios en las cosas creadas ofrece a los hombres un perenne testimonio de sí, como nos enseña el concilio Vaticano II (*Dei Verbum* 3; cf Rom 1,19-20). Este testimonio

5 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas...* 1, 2 (*Documentos...*, 500).

6 ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion* I (Opera, I 98): «Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat». Ib (100): «Doce me quaerere Te, et ostende Te quaerenti; quia nec quaerere Te possum nisi Tu doceas, nec inveniri nisi Te ostendas... Fateor Domine, et gratias ago, quia creasti me in hanc imaginem tuam, ut tui memor Te cogitem». Ib, 14 (384): «Aut potuit [quis] omnino aliquid intelligere de Te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam?». S. BERNARDO, *Liber de diligendo Deo*, VII (PL 182,987): «Nemo quarere te valet, nisi qui prius invenerit. Potes quidam quaeri et inveniri, non tamen praeveniri». Cf M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid 1999, 384; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Sígueme, Salamanca 2004², 104-105; G. AMENGUAL, *La religió en temps de nihilisme*, Cruïlla, Barcelona 2004, 108-109.

82 Jesucristo, salvación de todos
Luis F. Ladaria

la salvación que nos trae. No deja de ser significativo el episodio de Pablo en el Areópago de Atenas; si se presenta anunciando al Dios desconocido que los griegos han podido de alguna manera entrever, cuando comienza a hablar de un punto central y específico del mensaje cristiano de la salvación, la resurrección de los muertos, su palabra tropieza con el rechazo (cf He 17,22-23). No cabe un encuentro con Cristo sin una conversión. Lo encontramos ya en las primeras palabras de la predicación de Jesús que nos transmite el evangelio de Marcos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios esta cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15; cf Mt 3,17). Para la acogida del Reino, objeto de la esperanza de Israel, para la acogida de lo que se define de entrada como Buena Noticia, hace falta la conversión. ¿No hay en ello algo de paradójico? Necesitamos conversión para que la Buena Noticia aparezca claramente como tal. Tenemos que cambiar de mente para poder recibir lo que nos salva. La paradoja se ilumina si tenemos presente que con el misterio de nuestra salvación tenemos que vérnoslas con Dios mismo, que se nos da en total libertad y gratuidad, este Dios que, como nos recordaba san Agustín, es siempre mucho más grande por mucho que nosotros crezcamos[4].

Y es que la salvación que Dios nos ofrece va más allá de nuestras expectativas, ya que no se trata de la que nosotros queremos recibir, sino de la que él quiere darnos. La Comisión Teológica Internacional se expresa en estos términos:

La redención se refiere a Dios –como autor de nuestra redención– antes que a nosotros, y sólo porque es así, puede la redención verdaderamente significar liberación para nosotros y puede ser la Buena Noticia de la salvación para todo tiempo y para todos los tiempos. Ello quiere decir que sólo porque la redención se refiere primariamente a la bondad gloriosa de Dios más bien que a nuestra

4 *En. in Ps.* 62,16 (CCL 39,804): «Semper enim ille maior est, quantumque cre-

Salvación de Cristo 83
y salvación del hombre

necesidad –aunque la redención atiende a esa necesidad–, es una realidad liberadora para nosotros. Si la redención, por otra parte, *hubiera* de ser juzgada o medida por la necesidad existencial de los seres humanos, ¿cómo podríamos soslayar la sospecha de haber simplemente creado un Dios Redentor a imagen de nuestra propia necesidad?[5].

Es Dios mismo el que se nos coloca en el centro por tanto cuando tratamos de la oferta de salvación cristiana que en Cristo se hace presente. El que tiene que ser acogido y aceptado con la misma gratuidad con que se nos da. Que no podemos convertir en función de nada, ni siquiera de nuestra salvación trascendente, so pena de no dejarle ser Dios, y, consiguientemente, de quedar nosotros mismos encerrados en nuestras propias limitaciones. Nos acercamos a Dios porque él se acerca a nosotros, lo conocemos porque él nos conoce previamente, podemos ir en pos de él porque nos enseña cómo hacerlo, lo buscamos porque él ya ha puesto en lo más hondo de nuestros corazones el deseo de encontrarle[6]. Este primer momento «descendente» del encuentro con Dios se hace presente incluso en el conocimiento que de él podemos tener a partir de la creación. Dios en las cosas creadas ofrece a los hombres un perenne testimonio de sí, como nos enseña el concilio Vaticano II (*Dei Verbum* 3; cf Rom 1,19-20). Este testimonio

5 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas...* 1, 2 (*Documentos...*, 500).

6 ANSELMO DE CANTERBURY, *Proslogion* I (Opera, I 98): «Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat». Ib (100): «Doce me quaerere Te, et ostende Te quaerenti; quia nec quaerere Te possum nisi Tu doceas, nec inveniri nisi Te ostendas... Fateor Domine, et gratias ago, quia creasti me in hanc imaginem tuam, ut tui memor Te cogitem». Ib, 14 (384): «Aut potuit [quis] omnino aliquid intelligere de Te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam?». S. BERNARDO, *Liber de diligendo Deo*, VII (PL 182,987): «Nemo quarere te valet, nisi qui prius invenerit. Potes quidam quaeri et inveniri, non tamen praeveniri». Cf M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid 1999, 384; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Sígueme, Salamanca 2004², 104-

la salvación que nos trae. No deja de ser significativo el episodio de Pablo en el Areópago de Atenas; si se presenta anunciando al Dios desconocido que los griegos han podido de alguna manera entrever, cuando comienza a hablar de un punto central y específico del mensaje cristiano de la salvación, la resurrección de los muertos, su palabra tropieza con el rechazo (cf He 17,22-23). No cabe un encuentro con Cristo sin una conversión. Lo encontramos ya en las primeras palabras de la predicación de Jesús que nos transmite el evangelio de Marcos: «El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios esta cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15; cf Mt 3,17). Para la acogida del Reino, objeto de la esperanza de Israel, para la acogida de lo que se define de entrada como Buena Noticia, hace falta la conversión. ¿No hay en ello algo de paradójico? Necesitamos conversión para que la Buena Noticia aparezca claramente como tal. Tenemos que cambiar de mente para poder recibir lo que nos salva. La paradoja se ilumina si tenemos presente que con el misterio de nuestra salvación tenemos que vérnoslas con Dios mismo, que se nos da en total libertad y gratuidad, este Dios que, como nos recordaba san Agustín, es siempre mucho más grande por mucho que nosotros crezcamos[4].

Y es que la salvación que Dios nos ofrece va más allá de nuestras expectativas, ya que no se trata de la que nosotros queremos recibir, sino de la que él quiere darnos. La Comisión Teológica Internacional se expresa en estos términos:

> La redención se refiere a Dios –como autor de nuestra redención– antes que a nosotros, y sólo porque es así, puede la redención verdaderamente significar liberación para nosotros y puede ser la Buena Noticia de la salvación para todo tiempo y para todos los tiempos. Ello quiere decir que sólo porque la redención se refiere primariamente a la bondad gloriosa de Dios más bien que a nuestra

4 *En. in Ps.* 62,16 (CCL 39,804): «Semper enim ille maior est, quantumque creverimus». La mayor proximidad de Dios lo hace aparecer siempre como más grande.

> necesidad –aunque la redención atiende a esa necesidad–, es una realidad liberadora para nosotros. Si la redención, por otra parte, *hubiera* de ser juzgada o medida por la necesidad existencial de los seres humanos, ¿cómo podríamos soslayar la sospecha de haber simplemente creado un Dios Redentor a imagen de nuestra propia necesidad?[5].

Es Dios mismo el que se nos coloca en el centro por tanto cuando tratamos de la oferta de salvación cristiana que en Cristo se hace presente. El que tiene que ser acogido y aceptado con la misma gratuidad con que se nos da. Que no podemos convertir en función de nada, ni siquiera de nuestra salvación trascendente, so pena de no dejarle ser Dios, y, consiguientemente, de quedar nosotros mismos encerrados en nuestras propias limitaciones. Nos acercamos a Dios porque él se acerca a nosotros, lo conocemos porque él nos conoce previamente, podemos ir en pos de él porque nos enseña cómo hacerlo, lo buscamos porque él ya ha puesto en lo más hondo de nuestros corazones el deseo de encontrarle[6]. Este primer momento «descendente» del encuentro con Dios se hace presente incluso en el conocimiento que de él podemos tener a partir de la creación. Dios en las cosas creadas ofrece a los hombres un perenne testimonio de sí, como nos enseña el concilio Vaticano II (*Dei Verbum* 3; cf Rom 1,19-20). Este testimonio

5 Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas...* 1, 2 (*Documentos...*, 500).

6 Anselmo de Canterbury, *Proslogion* I (Opera, I 98): «Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat». Ib (100): «Doce me quaerere Te, et ostende Te quaerenti; quia nec quaerere Te possum nisi Tu doceas, nec inveniri nisi Te ostendas... Fateor Domine, et gratias ago, quia creasti me in hanc imaginem tuam, ut tui memor Te cogitem». Ib, 14 (384): «Aut potuit [quis] omnino aliquid intelligere de Te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam?». S. Bernardo, *Liber de diligendo Deo*, VII (PL 182,987): «Nemo quarere te valet, nisi qui prius invenerit. Potes quidam quaeri et inveniri, non tamen praeveniri». Cf M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad*, BAC, Madrid 1999, 384; O. González de Cardedal, *Dios*, Sígueme, Salamanca 2004[2], 104-105; G. Amengual, *La religió en temps de nihilisme*, Cruilla, Barcelona 2004, 108-109.

ha de ser acogido. Con mayor razón si cabe ha de ser acogida su salvación, intrínsecamente ligada a él mismo, como iremos viendo en nuestra exposición. La enseñanza paulina de la justificación por la fe es un perpetuo recuerdo y una admonición de este primado absoluto de Dios mismo. Se trata de acoger, y más todavía de que Dios nos acoja, de dejarnos reconciliar con él (cf 2Cor 5,18-20), dejarnos consolar por Dios para poder nosotros consolar a los que se encuentran en toda tribulación (cf 2Cor 1,3-4).

Por otra parte, poner la mirada en esta iniciativa divina es contemplarla en un designio que abraza la historia entera, establecido antes de que existiera el mundo, un designio que tiene a Cristo como centro y que no se ha realizado todavía en plenitud: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo, por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo..., dándonos a conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1,3-4.9-10). No se trata solamente de que Dios sea el primero en la salvación y de que sea su bondad libremente manifestada para con nosotros lo primero que hay que tener presente. Es que la salvación del hombre no nos afecta sólo a cada uno de nosotros, sino que es la realización de un designio que Dios quiere realizar en Jesucristo su Hijo, un proyecto que ha empezado a realizarse con la creación y que no terminará hasta la parusía. La recapitulación de todo en Cristo es el fin y el objetivo de toda la actuación divina *ad extra*. Cristo debe destruir todos los principados, dominaciones y potestades y tiene que reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies (cf Sal 110,1; Heb 10,13), para que él pueda entregar después el reino al Padre y someterse a él[7] para

que Dios lo sea todo en todas las cosas (cf 1Cor 15,24-28). La referencia primera a Dios y no a nosotros justifica ya la necesidad de salir de nosotros mismos y de nuestras categorías y esquemas para colocarnos en la órbita de Dios que en Cristo se nos revela.

Pero a esto se añade además otra razón fundamental, a la cual hace referencia más directamente la necesidad de conversión de que el evangelio nos habla. La salvación cristiana es en una de sus dimensiones fundamentales, ciertamente no la única, liberación del pecado. Aún sin él y frente a Dios el hombre sería siempre un ser menesteroso y débil y por tanto necesitado de salvación. Pero la tragedia del pecado que arrastra la humanidad desde el comienzo de los tiempos acentúa todavía la necesidad de conversión para la acogida de la Buena Nueva. La salvación cristiana tiene una componente de liberación y de redención[8]. Este hecho no hace más que acentuar la necesidad de aceptar y de acoger la salvación que viene de Dios. Es una razón de más para que aparezca la imposibilidad de que podamos salvarnos a nosotros mismos. No podemos hacerlo entre otras razones porque la liberación del pecado y del hombre viejo significa la liberación de nosotros mismos[9]. Para alcanzar aquello que estamos llamados a ser debemos ser liberados de la carga que nos impide caminar. Por una paradoja cuyo alcance difícilmente llegaremos nunca a captar de manera total, solamente en la proximidad y en la venida a nosotros de la salvación llegamos a caer en la cuenta de la profundidad de nuestro pecado. «Aléjate de

él siempre ha cumplido la voluntad del Padre, sino la del conjunto de los salvados, que constituye la plenitud del cuerpo de Cristo.

8 B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris 2003[2], 27: «En el lenguaje de la Escritura y de la tradición eclesial encontramos estos dos aspectos de nuestra salvación: liberación del pecado y divinización. Si el Occidente ha subrayado más el lado propiamente redentor, el Oriente se ha complacido en poner el acento en el lado divinizador. Pero distinguir no es separar. Es evidente que estos dos aspectos, sea cual fuere la dominante del discurso, forman una unidad concreta

ha de ser acogido. Con mayor razón si cabe ha de ser acogida su salvación, intrínsecamente ligada a él mismo, como iremos viendo en nuestra exposición. La enseñanza paulina de la justificación por la fe es un perpetuo recuerdo y una admonición de este primado absoluto de Dios mismo. Se trata de acoger, y más todavía de que Dios nos acoja, de dejarnos reconciliar con él (cf 2Cor 5,18-20), dejarnos consolar por Dios para poder nosotros consolar a los que se encuentran en toda tribulación (cf 2Cor 1,3-4).

Por otra parte, poner la mirada en esta iniciativa divina es contemplarla en un designio que abraza la historia entera, establecido antes de que existiera el mundo, un designio que tiene a Cristo como centro y que no se ha realizado todavía en plenitud: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo, por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo..., dándonos a conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1,3-4.9-10). No se trata solamente de que Dios sea el primero en la salvación y de que sea su bondad libremente manifestada para con nosotros lo primero que hay que tener presente. Es que la salvación del hombre no nos afecta sólo a cada uno de nosotros, sino que es la realización de un designio que Dios quiere realizar en Jesucristo su Hijo, un proyecto que ha empezado a realizarse con la creación y que no terminará hasta la parusía. La recapitulación de todo en Cristo es el fin y el objetivo de toda la actuación divina *ad extra*. Cristo debe destruir todos los principados, dominaciones y potestades y tiene que reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies (cf Sal 110,1; Heb 10,13), para que él pueda entregar después el reino al Padre y someterse a él[7] para

7 La sumisión nos abre a un tema eclesiológico de suma importancia. En la teología de los Padres la sumisión de Cristo no es tanto su sumisión personal, ya que

que Dios lo sea todo en todas las cosas (cf 1Cor 15,24-28). La referencia primera a Dios y no a nosotros justifica ya la necesidad de salir de nosotros mismos y de nuestras categorías y esquemas para colocarnos en la órbita de Dios que en Cristo se nos revela.

Pero a esto se añade además otra razón fundamental, a la cual hace referencia más directamente la necesidad de conversión de que el evangelio nos habla. La salvación cristiana es en una de sus dimensiones fundamentales, ciertamente no la única, liberación del pecado. Aún sin él y frente a Dios el hombre sería siempre un ser menesteroso y débil y por tanto necesitado de salvación. Pero la tragedia del pecado que arrastra la humanidad desde el comienzo de los tiempos acentúa todavía la necesidad de conversión para la acogida de la Buena Nueva. La salvación cristiana tiene una componente de liberación y de redención[8]. Este hecho no hace más que acentuar la necesidad de aceptar y de acoger la salvación que viene de Dios. Es una razón de más para que aparezca la imposibilidad de que podamos salvarnos a nosotros mismos. No podemos hacerlo entre otras razones porque la liberación del pecado y del hombre viejo significa la liberación de nosotros mismos[9]. Para alcanzar aquello que estamos llamados a ser debemos ser liberados de la carga que nos impide caminar. Por una paradoja cuyo alcance difícilmente llegaremos nunca a captar de manera total, solamente en la proximidad y en la venida a nosotros de la salvación llegamos a caer en la cuenta de la profundidad de nuestro pecado. «Aléjate de

él siempre ha cumplido la voluntad del Padre, sino la del conjunto de los salvados, que constituye la plenitud del cuerpo de Cristo.

8 B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris 2003², 27: «En el lenguaje de la Escritura y de la tradición eclesial encontraremos estos dos aspectos de nuestra salvación: liberación del pecado y divinización. Si el Occidente ha subrayado más el lado propiamente redentor, el Oriente se ha complacido en poner el acento en el lado divinizador. Pero distinguir no es separar. Es evidente que estos dos aspectos, sea cual fuere la dominante del discurso, forman una unidad concreta que siempre deberá ser respetada».

9 Cf H. de Lubac, *Petite chatéchèse sur Nature et Grâce*, Paris 1980, 113: «Para su salvación el hombre tiene que ser liberado de su pecado, liberado de sí mismo».

84 Jesucristo, salvación de todos
Luis F. Ladaria

ha de ser acogido. Con mayor razón si cabe ha de ser acogida su salvación, intrínsecamente ligada a él mismo, como iremos viendo en nuestra exposición. La enseñanza paulina de la justificación por la fe es un perpetuo recuerdo y una admonición de este primado absoluto de Dios mismo. Se trata de acoger, y más todavía de que Dios nos acoja, de dejarnos reconciliar con él (cf 2Cor 5,18-20), dejarnos consolar por Dios para poder nosotros consolar a los que se encuentran en toda tribulación (cf 2Cor 1,3-4).

Por otra parte, poner la mirada en esta iniciativa divina es contemplarla en un designio que abraza la historia entera, establecido antes de que existiera el mundo, un designio que tiene a Cristo como centro y que no se ha realizado todavía en plenitud: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo, por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo..., dándonos a conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1,3-4.9-10). No se trata solamente de que Dios sea el primero en la salvación y de que sea su bondad libremente manifestada para con nosotros lo primero que hay que tener presente. Es que la salvación del hombre no nos afecta sólo a cada uno de nosotros, sino que es la realización de un designio que Dios quiere realizar en Jesucristo su Hijo, un proyecto que ha empezado a realizarse con la creación y que no terminará hasta la parusía. La recapitulación de todo en Cristo es el fin y el objetivo de toda la actuación divina *ad extra*. Cristo debe destruir todos los principados, dominaciones y potestades y tiene que reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies (cf Sal 110,1; Heb 10,13), para que él pueda entregar después el reino al Padre y someterse a él[7] para

7 La sumisión nos abre a un tema eclesiológico de suma importancia. En la

Salvación de Cristo 85
y salvación del hombre

que Dios lo sea todo en todas las cosas (cf 1Cor 15,24-28). La referencia primera a Dios y no a nosotros justifica ya la necesidad de salir de nosotros mismos y de nuestras categorías y esquemas para colocarnos en la órbita de Dios que en Cristo se nos revela.

Pero a esto se añade además otra razón fundamental, a la cual hace referencia más directamente la necesidad de conversión de que el evangelio nos habla. La salvación cristiana es en una de sus dimensiones fundamentales, ciertamente no la única, liberación del pecado. Aún sin él y frente a Dios el hombre sería siempre un ser menesteroso y débil y por tanto necesitado de salvación. Pero la tragedia del pecado que arrastra la humanidad desde el comienzo de los tiempos acentúa todavía la necesidad de conversión para la acogida de la Buena Nueva. La salvación cristiana tiene una componente de liberación y de redención[8]. Este hecho no hace más que acentuar la necesidad de aceptar y de acoger la salvación que viene de Dios. Es una razón de más para que aparezca la imposibilidad de que podamos salvarnos a nosotros mismos. No podemos hacerlo entre otras razones porque la liberación del pecado y del hombre viejo significa la liberación de nosotros mismos[9]. Para alcanzar aquello que estamos llamados a ser debemos ser liberados de la carga que nos impide caminar. Por una paradoja cuyo alcance difícilmente llegaremos nunca a captar de manera total, solamente en la proximidad y en la venida a nosotros de la salvación llegamos a caer en la cuenta de la profundidad de nuestro pecado. «Aléjate de

él siempre ha cumplido la voluntad del Padre, sino la del conjunto de los salvados, que constituye la plenitud del cuerpo de Cristo.

8 B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris 2003², 27: «En el lenguaje de la Escritura y de la tradición eclesial encontraremos estos dos aspectos de nuestra salvación: liberación del pecado y divinización. Si el Occidente ha subrayado más el lado propiamente redentor, el Oriente se ha complacido en poner el acento en el lado divinizador. Pero distinguir no es separar. Es evidente que estos dos aspectos, sea cual fuere la dominante del discurso, forman una unidad concreta que siempre deberá ser respetada».

9 Cf H. de Lubac, *Petite chatéchèse sur Nature et Grâce*, Paris 1980, 113: «Para su

ha de ser acogido. Con mayor razón si cabe ha de ser acogida su salvación, intrínsecamente ligada a él mismo, como iremos viendo en nuestra exposición. La enseñanza paulina de la justificación por la fe es un perpetuo recuerdo y una admonición de este primado absoluto de Dios mismo. Se trata de acoger, y más todavía de que Dios nos acoja, de dejarnos reconciliar con él (cf 2Cor 5,18-20), dejarnos consolar por Dios para poder nosotros consolar a los que se encuentran en toda tribulación (cf 2Cor 1,3-4).

Por otra parte, poner la mirada en esta iniciativa divina es contemplarla en un designio que abraza la historia entera, establecido antes de que existiera el mundo, un designio que tiene a Cristo como centro y que no se ha realizado todavía en plenitud: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos, en Cristo, por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo..., dándonos a conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza, lo que está en los cielos y lo que está en la tierra» (Ef 1,3-4.9-10). No se trata solamente de que Dios sea el primero en la salvación y de que sea su bondad libremente manifestada para con nosotros lo primero que hay que tener presente. Es que la salvación del hombre no nos afecta sólo a cada uno de nosotros, sino que es la realización de un designio que Dios quiere realizar en Jesucristo su Hijo, un proyecto que ha empezado a realizarse con la creación y que no terminará hasta la parusía. La recapitulación de todo en Cristo es el fin y el objetivo de toda la actuación divina *ad extra*. Cristo debe destruir todos los principados, dominaciones y potestades y tiene que reinar hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies (cf Sal 110,1; Heb 10,13), para que él pueda entregar después el reino al Padre y someterse a él[7] para

7 La sumisión nos abre a un tema eclesiológico de suma importancia. En la teología de los Padres la sumisión de Cristo no es tanto su sumisión personal, ya que

que Dios lo sea todo en todas las cosas (cf 1Cor 15,24-28). La referencia primera a Dios y no a nosotros justifica ya la necesidad de salir de nosotros mismos y de nuestras categorías y esquemas para colocarnos en la órbita de Dios que en Cristo se nos revela.

Pero a esto se añade además otra razón fundamental, a la cual hace referencia más directamente la necesidad de conversión de que el evangelio nos habla. La salvación cristiana es en una de sus dimensiones fundamentales, ciertamente no la única, liberación del pecado. Aún sin él y frente a Dios el hombre sería siempre un ser menesteroso y débil y por tanto necesitado de salvación. Pero la tragedia del pecado que arrastra la humanidad desde el comienzo de los tiempos acentúa todavía la necesidad de conversión para la acogida de la Buena Nueva. La salvación cristiana tiene una componente de liberación y de redención[8]. Este hecho no hace más que acentuar la necesidad de aceptar y de acoger la salvación que viene de Dios. Es una razón de más para que aparezca la imposibilidad de que podamos salvarnos a nosotros mismos. No podemos hacerlo entre otras razones porque la liberación del pecado y del hombre viejo significa la liberación de nosotros mismos[9]. Para alcanzar aquello que estamos llamados a ser debemos ser liberados de la carga que nos impide caminar. Por una paradoja cuyo alcance difícilmente llegaremos nunca a captar de manera total, solamente en la proximidad y en la venida a nosotros de la salvación llegamos a caer en la cuenta de la profundidad de nuestro pecado. «Aléjate de

él siempre ha cumplido la voluntad del Padre, sino la del conjunto de los salvados, que constituye la plenitud del cuerpo de Cristo.

8 B. Sesboüé, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, París 2003², 27: «En el lenguaje de la Escritura y de la tradición eclesial encontraremos estos dos aspectos de nuestra salvación: liberación del pecado y divinización. Si el Occidente ha subrayado más el lado propiamente redentor, el Oriente se ha complacido en poner el acento en el lado divinizador. Pero distinguir no es separar. Es evidente que estos dos aspectos, sea cual fuere la dominante del discurso, forman una unidad concreta que siempre deberá ser respetada».

9 Cf H. de Lubac, *Petite chatéchèse sur Nature et Grâce*, París 1980, 113: «Para su salvación el hombre tiene que ser liberado de su pecado, liberado de sí mismo».

mí, Señor, que soy un hombre pecador», es la reacción espontánea de Pedro después de la primera pesca milagrosa (Lc 5,8; cf Is 6,5). La proximidad de Dios y en particular la de Cristo, en el que Dios se manifiesta de manera definitiva, nos hace más conscientes de nuestra indignidad y, consiguientemente, de nuestra necesidad de ser salvados. Sólo a la luz de Cristo aparece ante nuestros ojos en toda su gravedad nuestro pecado, porque sólo a partir de él nos podemos dar cuenta de quién es el Dios cuyo amor hemos rechazado[10]. La salvación, don total de Dios, requiere la aceptación y la cooperación del hombre. De ahí que requiera nuestra conversión, dado que nos hemos apartado de Dios: «Es cierta y digna de ser aceptada por todos esta afirmación: Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores» (1Tim 1,15), y los pecadores somos todos los hombres, porque «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,21). Sin que podamos caer en el desenfoque de un «amartiocentrismo», que vería sólo en el pecado humano el desencadenante del mecanismo salvador del amor de Dios, ya que éste tendrá siempre la primera y la última palabra, no podemos olvidar el peso que el pecado humano ha tenido en la cruz de Cristo[11], que no ha conocido pecado pero que ha sido hecho pecado por nosotros para que en él seamos justicia de Dios (cf 2Cor 5,19-21); aquel que sobre el madero llevó nuestros pecados en su cuerpo para que podamos vivir para la justicia (1Pe 2,22-24).

10 O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 551: «El pecado de Adán se descubre desde Cristo, nuestras culpas desde el perdón que Dios nos ofrece, y nuestras responsabilidades omitidas desde la luz nueva del Espíritu. El mundo bajo el pecado es justamente el que se declara justo, el que reclama estar exento de culpa. Y ése es el supremo pecado (Jn 9,39-41; 15,22). En este sentido el descubrimiento del pecado es fruto de la redención». Cf L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 2004⁴, 109: «En la revelación de Jesús aparece claro cuál es el amor que los hombres han rechazado. Quien conoce a Cristo y acepta la salvación que de él procede se hace consciente de la perdición que significa la vida al margen de Cristo».

La Buena Nueva lo es sólo para el que se deja configurar por ella, para el que cree, es decir, el que acepta en libertad la salvación que Dios nos ofrece en Cristo. Es lo que aparece ya con claridad en las palabras de despedida de Jesús según el evangelio de Marcos: «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará» (Mc 16,15-16). El anuncio de la Buena Nueva, la invitación a acogerla en la fe, tiene como objeto y como resultado la salvación del hombre. Y una de las primeras profesiones de fe que encontramos en el Nuevo Testamento une indisolublemente la aceptación del mensaje del señorío de Cristo y de su resurrección de entre los muertos con la salvación de quien lo acoge y confiesa: «Porque si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» (Rom 10,9-10). La salvación brota en último término del amor de Dios que da al mundo a su Hijo único para que el que cree en él tenga vida eterna y lo envía no para condenar al mundo sino para que se salve por medio de él (cf Jn 3,16-17). Y «la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la cólera! Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida!» (Rom 5,8-10). El Nuevo Testamento, como tampoco el Antiguo, no se puede entender prescindiendo de la oferta de la salvación que Dios hace al hombre en un designio unitario de amor que empieza con la creación y encuentra en Cristo su punto culminante.

En el encuentro con el Señor se nos invita a dirigir la mirada

mí, Señor, que soy un hombre pecador», es la reacción espontánea de Pedro después de la primera pesca milagrosa (Lc 5,8; cf Is 6,5). La proximidad de Dios y en particular la de Cristo, en el que Dios se manifiesta de manera definitiva, nos hace más conscientes de nuestra indignidad y, consiguientemente, de nuestra necesidad de ser salvados. Sólo a la luz de Cristo aparece ante nuestros ojos en toda su gravedad nuestro pecado, porque sólo a partir de él nos podemos dar cuenta de quién es el Dios cuyo amor hemos rechazado[10]. La salvación, don total de Dios, requiere la aceptación y la cooperación del hombre. De ahí que requiera nuestra conversión, dado que nos hemos apartado de Dios: «Es cierta y digna de ser aceptada por todos esta afirmación: Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores» (1Tim 1,15), y los pecadores somos todos los hombres, porque «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,21). Sin que podamos caer en el desenfoque de un «amartiocentrismo», que vería sólo en el pecado humano el desencadenante del mecanismo salvador del amor de Dios, ya que éste tendrá siempre la primera y la última palabra, no podemos olvidar el peso que el pecado humano ha tenido en la cruz de Cristo[11], que no ha conocido pecado pero que ha sido hecho pecado por nosotros para que en él seamos justicia de Dios (cf 2Cor 5,19-21); aquel que sobre el madero llevó nuestros pecados en su cuerpo para que podamos vivir para la justicia (1Pe 2,22-24).

10 O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 551: «El pecado de Adán se descubre desde Cristo, nuestras culpas desde el perdón que Dios nos ofrece, y nuestras responsabilidades omitidas desde la luz nueva del Espíritu. El mundo bajo el pecado es justamente el que se declara justo, el que reclama estar exento de culpa. Y ése es el supremo pecado (Jn 9,39-41; 15,22). En este sentido el descubrimiento del pecado es fruto de la redención». Cf L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 2004[4], 109: «En la revelación de Jesús aparece claro cuál es el amor que los hombres han rechazado. Quien conoce a Cristo y acepta la salvación que de él procede se hace consciente de la perdición que significa la vida al margen de Cristo».

11 Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* I 21 *(Opera*, II 88), habla del «peso del pecado» (*pondus peccati*), que hace necesaria la redención. Sólo podemos entender en su justa medida este peso si consideramos el amor de Dios que el pecado ha rechazado.

La Buena Nueva lo es sólo para el que se deja configurar por ella, para el que cree, es decir, el que acepta en libertad la salvación que Dios nos ofrece en Cristo. Es lo que aparece ya con claridad en las palabras de despedida de Jesús según el evangelio de Marcos: «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará» (Mc 16,15-16). El anuncio de la Buena Nueva, la invitación a acogerla en la fe, tiene como objeto y como resultado la salvación del hombre. Y una de las primeras profesiones de fe que encontramos en el Nuevo Testamento une indisolublemente la aceptación del mensaje del señorío de Cristo y de su resurrección de entre los muertos con la salvación de quien lo acoge y confiesa: «Porque si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» (Rom 10,9-10). La salvación brota en último término del amor de Dios que da al mundo a su Hijo único para que el que cree en él tenga vida eterna y lo envía no para condenar al mundo sino para que se salve por medio de él (cf Jn 3,16-17). Y «la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la cólera! Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida!» (Rom 5,8-10). El Nuevo Testamento, como tampoco el Antiguo, no se puede entender prescindiendo de la oferta de la salvación que Dios hace al hombre en un designio unitario de amor que empieza con la creación y encuentra en Cristo su punto culminante.

En el encuentro con el Señor se nos invita a dirigir la mirada hacia él, hacia el cumplimento de su obra, del designio de Dios de recapitular en él «todas las cosas, las del cielo y las de la tierra»

86 Jesucristo, salvación de todos
Luis F. Ladaria

mí, Señor, que soy un hombre pecador», es la reacción espontánea de Pedro después de la primera pesca milagrosa (Lc 5,8; cf Is 6,5). La proximidad de Dios y en particular la de Cristo, en el que Dios se manifiesta de manera definitiva, nos hace más conscientes de nuestra indignidad y, consiguientemente, de nuestra necesidad de ser salvados. Sólo a la luz de Cristo aparece ante nuestros ojos en toda su gravedad nuestro pecado, porque sólo a partir de él nos podemos dar cuenta de quién es el Dios cuyo amor hemos rechazado[10]. La salvación, don total de Dios, requiere la aceptación y la cooperación del hombre. De ahí que requiera nuestra conversión, dado que nos hemos apartado de Dios: «Es cierta y digna de ser aceptada por todos esta afirmación: Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores» (1Tim 1,15), y los pecadores somos todos los hombres, porque «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,21). Sin que podamos caer en el desenfoque de un «amartiocentrismo», que vería sólo en el pecado humano el desencadenante del mecanismo salvador del amor de Dios, ya que éste tendrá siempre la primera y la última palabra, no podemos olvidar el peso que el pecado humano ha tenido en la cruz de Cristo[11], que no ha conocido pecado pero que ha sido hecho pecado por nosotros para que en él seamos justicia de Dios (cf 2Cor 5,19-21); aquel que sobre el madero llevó nuestros pecados en su cuerpo para que podamos vivir para la justicia (1Pe 2,22-24).

10 O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 551: «El pecado de Adán se descubre desde Cristo, nuestras culpas desde el perdón que Dios nos ofrece, y nuestras responsabilidades omitidas desde la luz nueva del Espíritu. El mundo bajo el pecado es justamente el que se declara justo, el que reclama estar exento de culpa. Y ése es el supremo pecado (Jn 9,39-41; 15,22). En este sentido el descubrimiento del pecado es fruto de la redención». Cf L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 2004[4], 109: «En la revelación de Jesús aparece claro cuál es el amor que los hombres han rechazado. Quien conoce a Cristo y acepta la salvación que de él procede se hace consciente de la perdición que significa la vida al margen de Cristo».

11 Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* I 21 *(Opera*, II 88), habla del «peso del pecado» (*pondus peccati*), que hace necesaria la redención. Sólo podemos entender en su justa medida este peso si consideramos el amor de Dios que el pecado

Salvación de Cristo 87
y salvación del hombre

La Buena Nueva lo es sólo para el que se deja configurar por ella, para el que cree, es decir, el que acepta en libertad la salvación que Dios nos ofrece en Cristo. Es lo que aparece ya con claridad en las palabras de despedida de Jesús según el evangelio de Marcos: «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará» (Mc 16,15-16). El anuncio de la Buena Nueva, la invitación a acogerla en la fe, tiene como objeto y como resultado la salvación del hombre. Y una de las primeras profesiones de fe que encontramos en el Nuevo Testamento une indisolublemente la aceptación del mensaje del señorío de Cristo y de su resurrección de entre los muertos con la salvación de quien lo acoge y confiesa: «Porque si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» (Rom 10,9-10). La salvación brota en último término del amor de Dios que da al mundo a su Hijo único para que el que cree en él tenga vida eterna y lo envía no para condenar al mundo sino para que se salve por medio de él (cf Jn 3,16-17). Y «la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la cólera! Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida!» (Rom 5,8-10). El Nuevo Testamento, como tampoco el Antiguo, no se puede entender prescindiendo de la oferta de la salvación que Dios hace al hombre en un designio unitario de amor que empieza con la creación y encuentra en Cristo su punto culminante.

En el encuentro con el Señor se nos invita a dirigir la mirada hacia él, hacia el cumplimento de su obra, del designio de Dios

mí, Señor, que soy un hombre pecador», es la reacción espontánea de Pedro después de la primera pesca milagrosa (Lc 5,8; cf Is 6,5). La proximidad de Dios y en particular la de Cristo, en el que Dios se manifiesta de manera definitiva, nos hace más conscientes de nuestra indignidad y, consiguientemente, de nuestra necesidad de ser salvados. Sólo a la luz de Cristo aparece ante nuestros ojos en toda su gravedad nuestro pecado, porque sólo a partir de él nos podemos dar cuenta de quién es el Dios cuyo amor hemos rechazado[10]. La salvación, don total de Dios, requiere la aceptación y la cooperación del hombre. De ahí que requiera nuestra conversión, dado que nos hemos apartado de Dios: «Es cierta y digna de ser aceptada por todos esta afirmación: Cristo Jesús vino al mundo a salvar a los pecadores» (1Tim 1,15), y los pecadores somos todos los hombres, porque «todos pecaron y están privados de la gloria de Dios» (Rom 3,21). Sin que podamos caer en el desenfoque de un «amartiocentrismo», que vería sólo en el pecado humano el desencadenante del mecanismo salvador del amor de Dios, ya que éste tendrá siempre la primera y la última palabra, no podemos olvidar el peso que el pecado humano ha tenido en la cruz de Cristo[11], que no ha conocido pecado pero que ha sido hecho pecado por nosotros para que en él seamos justicia de Dios (cf 2Cor 5,19-21); aquel que sobre el madero llevó nuestros pecados en su cuerpo para que podamos vivir para la justicia (1Pe 2,22-24).

10 O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2001, 551: «El pecado de Adán se descubre desde Cristo, nuestras culpas desde el perdón que Dios nos ofrece, y nuestras responsabilidades omitidas desde la luz nueva del Espíritu. El mundo bajo el pecado es justamente el que se declara justo, el que reclama estar exento de culpa. Y ése es el supremo pecado (Jn 9,39-41; 15,22). En este sentido el descubrimiento del pecado es fruto de la redención». Cf L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 2004[4], 109: «En la revelación de Jesús aparece claro cuál es el amor que los hombres han rechazado. Quien conoce a Cristo y acepta la salvación que de él procede se hace consciente de la perdición que significa la vida al margen de Cristo».

11 Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* I 21 *(Opera*, II 88), habla del «peso del pecado» (*pondus peccati*), que hace necesaria la redención. Sólo podemos entender en su justa medida este peso si consideramos el amor de Dios que el pecado ha rechazado.

La Buena Nueva lo es sólo para el que se deja configurar por ella, para el que cree, es decir, el que acepta en libertad la salvación que Dios nos ofrece en Cristo. Es lo que aparece ya con claridad en las palabras de despedida de Jesús según el evangelio de Marcos: «Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación. El que crea y sea bautizado se salvará; el que no crea se condenará» (Mc 16,15-16). El anuncio de la Buena Nueva, la invitación a acogerla en la fe, tiene como objeto y como resultado la salvación del hombre. Y una de las primeras profesiones de fe que encontramos en el Nuevo Testamento une indisolublemente la aceptación del mensaje del señorío de Cristo y de su resurrección de entre los muertos con la salvación de quien lo acoge y confiesa: «Porque si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos serás salvo. Pues con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación» (Rom 10,9-10). La salvación brota en último término del amor de Dios que da al mundo a su Hijo único para que el que cree en él tenga vida eterna y lo envía no para condenar al mundo sino para que se salve por medio de él (cf Jn 3,16-17). Y «la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros. ¡Con cuánta más razón pues, justificados ahora por su sangre, seremos por él salvos de la cólera! Si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡con cuánta más razón, estando ya reconciliados, seremos salvos por su vida!» (Rom 5,8-10). El Nuevo Testamento, como tampoco el Antiguo, no se puede entender prescindiendo de la oferta de la salvación que Dios hace al hombre en un designio unitario de amor que empieza con la creación y encuentra en Cristo su punto culminante.

En el encuentro con el Señor se nos invita a dirigir la mirada hacia él, hacia el cumplimento de su obra, del designio de Dios de recapitular en él «todas las cosas, las del cielo y las de la tierra»

(Ef 1,10). Nuestra salvación tiene lugar en el ámbito de un proyecto en el que se ha comprometido Dios mismo y frente al cual no es indiferente. Cristo debe destruir todos los principados, potencias y potestades, y tiene que reinar hasta que no ponga a sus enemigos bajo sus pies; cuando todo le haya sido sometido se someterá al que todo se le ha sometido para que Dios esté en todo en todas las cosas (cf 1Cor 15,14-28; también Ef 1,13; Sal 110,1). Este proyecto de Dios está todavía en fase de realización. La obra de Cristo todavía no se ha realizado plenamente, y la salvación de cada uno no puede tener lugar sino en el ámbito de ese designio que abraza la humanidad entera. «Dios, nuestro salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1Tim 2,3-4). Para obrar esta salvación, Dios ha enviado al mundo a su Hijo. La salvación de los hombres es por tanto la realización del designio del Padre y la victoria de Cristo sobre los enemigos.

Precisamente porque contemplan la salvación del hombre en el marco de la obra de Dios y de la victoria de Cristo son pertinentes las consideraciones de H. U. von Balthasar a propósito de la posibilidad de la condenación de los hombres: mientras la *gloria Dei* quedaba garantizada en todo caso, tanto en el caso de la salvación como en el de la condenación, el problema no se hacía agudo. Pero cuando la finalidad de la creación se une íntimamente a la vida trinitaria, se hace inevitable plantearse la cuestión[12]. No se trata por supuesto de volver a las tesis de la apocatástasis, incompatibles con el mensaje cristiano en cuanto, entre otras cosas, vacían de sentido la salvación que se quiere asegurar: si no se considera la libertad humana y por tanto la posibilidad del rechazo de la oferta divina, la salvación se convierte en algo forzado, no es la libre respuesta al amor que llama amor. Pero ciertamente se ha de mantener que

Dios no es indiferente ante la doble posibilidad de nuestra salvación o condenación; según nuestro modo humano de razonar nuestro posible rechazo a su invitación significa que su designio de salvación no se realiza en plenitud. También K. Rahner había insistido ya antes en el hecho de que la escatología cristiana es ante todo un mensaje de salvación y no se puede reducir a un discurso neutral. La escatología de salvación y la escatología de perdición no se encuentran en el mismo plano. No hay más que una predestinación, la de la salvación en Cristo, y la escatología es, desde este punto de vista, la afirmación de la gracia de Cristo vencedora y perfeccionadora del mundo; naturalmente, por las razones ya indicadas, ningún hombre puede saber con certeza en esta vida si participará en esta victoria de Cristo o será excluido de ella[13]. La realización de la obra de Cristo y la salvación del hombre se encuentran en íntima conexión.

2. La salvación en Cristo

Los textos que hemos citado insinúan ya con claridad un aspecto que otros pasajes del Nuevo Testamento manifestarán de una forma todavía más explícita. A saber, que esta oferta de salvación no está ligada primordialmente a un mensaje, ni siquiera a una profesión de fe en determinadas verdades, sino de manera más radical a alguien que está en la base y en el origen de todas estas cosas: la persona misma de Jesús, «la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular» (Sal 118,22). «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (Hc 4,11-12). Afirmación ciertamente inaudita, que después de veinte siglos de cristianismo sigue creando dificultad y aun causando

(Ef 1,10). Nuestra salvación tiene lugar en el ámbito de un proyecto en el que se ha comprometido Dios mismo y frente al cual no es indiferente. Cristo debe destruir todos los principados, potencias y potestades, y tiene que reinar hasta que no ponga a sus enemigos bajo sus pies; cuando todo le haya sido sometido se someterá al que todo se le ha sometido para que Dios esté en todo en todas las cosas (cf 1Cor 15,14-28; también Ef 1,13; Sal 110,1). Este proyecto de Dios está todavía en fase de realización. La obra de Cristo todavía no se ha realizado plenamente, y la salvación de cada uno no puede tener lugar sino en el ámbito de ese designio que abraza la humanidad entera. «Dios, nuestro salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1Tim 2,3-4). Para obrar esta salvación, Dios ha enviado al mundo a su Hijo. La salvación de los hombres es por tanto la realización del designio del Padre y la victoria de Cristo sobre los enemigos.

Precisamente porque contemplan la salvación del hombre en el marco de la obra de Dios y de la victoria de Cristo son pertinentes las consideraciones de H. U. von Balthasar a propósito de la posibilidad de la condenación de los hombres: mientras la *gloria Dei* quedaba garantizada en todo caso, tanto en el caso de la salvación como en el de la condenación, el problema no se hacía agudo. Pero cuando la finalidad de la creación se une íntimamente a la vida trinitaria, se hace inevitable plantearse la cuestión[12]. No se trata por supuesto de volver a las tesis de la apocatástasis, incompatibles con el mensaje cristiano en cuanto, entre otras cosas, vacían de sentido la salvación que se quiere asegurar: si no se considera la libertad humana y por tanto la posibilidad del rechazo de la oferta divina, la salvación se convierte en algo forzado, no es la libre respuesta al amor que llama amor. Pero ciertamente se ha de mantener que

12 Cf H. U. von Balthasar, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid 1997, 490 (el original alemán fue publicado en 1983); *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987.

Dios no es indiferente ante la doble posibilidad de nuestra salvación o condenación; según nuestro modo humano de razonar nuestro posible rechazo a su invitación significa que su designio de salvación no se realiza en plenitud. También K. Rahner había insistido ya antes en el hecho de que la escatología cristiana es ante todo un mensaje de salvación y no se puede reducir a un discurso neutral. La escatología de salvación y la escatología de perdición no se encuentran en el mismo plano. No hay más que una predestinación, la de la salvación en Cristo, y la escatología es, desde este punto de vista, la afirmación de la gracia de Cristo vencedora y perfeccionadora del mundo; naturalmente, por las razones ya indicadas, ningún hombre puede saber con certeza en esta vida si participará en esta victoria de Cristo o será excluido de ella[13]. La realización de la obra de Cristo y la salvación del hombre se encuentran en íntima conexión.

2. La salvación en Cristo

Los textos que hemos citado insinúan ya con claridad un aspecto que otros pasajes del Nuevo Testamento manifestarán de una forma todavía más explícita. A saber, que esta oferta de salvación no está ligada primordialmente a un mensaje, ni siquiera a una profesión de fe en determinadas verdades, sino de manera más radical a alguien que está en la base y en el origen de todas estas cosas: la persona misma de Jesús, «la piedra que vosotros, los constructores, habéis despreciado y que se ha convertido en piedra angular» (Sal 118,22). «Porque no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos» (He 4,11-12). Afirmación ciertamente inaudita, que después de veinte siglos de cristianismo sigue creando dificultad y aun causando

13 Cf K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 411-439, 431-432.

escándalo: ¿cómo se puede atribuir a un solo hombre la salvación de toda la humanidad, un solo hombre por añadidura al cual no han conocido ni tal vez conocerán la gran mayoría de los seres humanos? ¿No debe la Iglesia renunciar a esta pretensión de ver en Cristo al único salvador del toda la humanidad? ¿No ganaría con ello incluso en credibilidad ante nuestros contemporáneos? Y, no obstante, las afirmaciones del Nuevo Testamento no dejan lugar a dudas (cf 1Tim 2,3-6; Jn 1,29; 14,6; 1Jn 4,14; 2Cor 5,19). A ellas se siente vinculada la Iglesia, la de hoy como la de todos los tiempos[14]. La oferta de la salvación del cristianismo no puede ser más que la de Cristo, que ha venido para que todos los hombres tengan vida y la tengan en abundancia (cf Jn 10,10) y ha dado su vida en rescate por todos los hombres (cf Mt 20,28; Mc 10,45).

Ya el nombre de Jesús nos indica que su misión salvadora es esencial para entender su venida a este mundo: «Dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Es la salvación de Dios la que en Jesús se hace presente. Desde el primer momento de su existencia terrena Jesús aparece como el enviado de Dios para librar a los hombres del pecado. La salvación aparece ya desde el primer instante vinculada esencialmente a su persona. De la salvación se pasa necesariamente al salvador, más aún, va a ser la misma persona de este último la que dé sentido y determine los contenidos de la salvación misma. En efecto, en Cristo se nos ofrece una nueva posibilidad de plenitud y vida nueva que, empezando ya en esta vida, encontrará en los cielos nuevos y la tierra nueva anunciados ya por los profetas e iniciados en la resurrección de Cristo la definitiva plenitud.

Los textos que hemos citado nos invitan a dar este paso, que en el Nuevo Testamento se explicita todavía más cuando atribuye

a Jesús el título de «Salvador». Un título que pudo al principio suscitar ciertos recelos pero que acabó, en las cartas pastorales y en la 2Pe, aplicándose con frecuencia a Cristo y también a Dios[15] (aplicado a Cristo: Lc 2,11; Jn 4,42; He 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,30; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Pe 1,1.11; 2,20, 3,2.18; 1Jn 4,14; aplicado a Dios Lc 1,47; 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Jds 25). En efecto, no puede ser indiferente para la salvación el hecho de que Jesús sea el «salvador», y el hecho de que lo sea también Dios Padre. Este hecho nos indica que salvación que Jesús nos trae no viene, por así decir, sólo por iniciativa suya, sino que en último término viene de Dios. Pero se ha de notar que en casi todos los casos en que el título se atribuye a Dios, Cristo no está fuera de la perspectiva del texto bíblico (1Tim 1,1; 2,3-6; Tit 1,3-4; 2,10.13; 3,4-6; Jds 25), de tal manera que queda claro que esta salvación que viene del único Dios que quiere que todos los hombres sean salvos, y que es llamado además «salvador de todos» (1Tim 4,10), no se realiza sin la obra del único mediador, el hombre Cristo Jesús (cf 1Tim 2,3-6). No hay salvación de Dios sino la que tiene lugar en Cristo. Este hecho determina esencialmente la salvación misma, en su modo de realizarse y en sus contenidos. No pueden separarse el salvador y la salvación. La salvación que nos llega con la mediación de Cristo, y esta misma mediación como tal, están revestidas de características peculiares

15 El título pudo crear problemas en los comienzos, porque podía tener demasiadas resonancias helénicas. Cf Pontificia Comisión Bíblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, 32, Città del Vaticano 2001, 77: «En los evangelios, en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas auténticas de Pablo, el Nuevo Testamento es muy discreto en el uso del título de salvador. Esta discreción se explica con el hecho de que este título se hallaba muy difundido en el mundo helenístico; era atribuido a divinidades como Asclepio, un dios curador, y a soberanos divinizados que se presentaban como salvadores del pueblo. Por ello podía aparecer ambiguo. Además, la noción de salvación, en el mundo griego, tenía una fuerte connotación individualista y

escándalo: ¿cómo se puede atribuir a un solo hombre la salvación de toda la humanidad, un solo hombre por añadidura al cual no han conocido ni tal vez conocerán la gran mayoría de los seres humanos? ¿No debe la Iglesia renunciar a esta pretensión de ver en Cristo al único salvador del toda la humanidad? ¿No ganaría con ello incluso en credibilidad ante nuestros contemporáneos? Y, no obstante, las afirmaciones del Nuevo Testamento no dejan lugar a dudas (cf 1Tim 2,3-6; Jn 1,29; 14,6; 1Jn 4,14; 2Cor 5,19). A ellas se siente vinculada la Iglesia, la de hoy como la de todos los tiempos[14]. La oferta de la salvación del cristianismo no puede ser más que la de Cristo, que ha venido para que todos los hombres tengan vida y la tengan en abundancia (cf Jn 10,10) y ha dado su vida en rescate por todos los hombres (cf Mt 20,28; Mc 10,45).

Ya el nombre de Jesús nos indica que su misión salvadora es esencial para entender su venida a este mundo: «Dará a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21). Es la salvación de Dios la que en Jesús se hace presente. Desde el primer momento de su existencia terrena Jesús aparece como el enviado de Dios para librar a los hombres del pecado. La salvación aparece ya desde el primer instante vinculada esencialmente a su persona. De la salvación se pasa necesariamente al salvador, más aún, va a ser la misma persona de este último la que dé sentido y determine los contenidos de la salvación misma. En efecto, en Cristo se nos ofrece una nueva posibilidad de plenitud y vida nueva que, empezando ya en esta vida, encontrará en los cielos nuevos y la tierra nueva anunciados ya por los profetas e iniciados en la resurrección de Cristo la definitiva plenitud.

Los textos que hemos citado nos invitan a dar este paso, que en el Nuevo Testamento se explicita todavía más cuando atribuye

14 Cf Congregación para la Doctrina de la Fe, declaración *Dominus Iesus sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (2000). Señalamos algunos textos magisteriales: DH 624; 1522; 1523; 2005.

a Jesús el título de «Salvador». Un título que pudo al principio suscitar ciertos recelos pero que acabó, en las cartas pastorales y en la 2Pe, aplicándose con frecuencia a Cristo y también a Dios[15] (aplicado a Cristo: Lc 2,11; Jn 4,42; He 5,31; 13,23; Ef 5,23; Flp 3,30; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6; 2Pe 1,1.11; 2,20, 3,2.18; 1Jn 4,14; aplicado a Dios Lc 1,47; 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; Jds 25). En efecto, no puede ser indiferente para la salvación el hecho de que Jesús sea el «salvador», y el hecho de que lo sea también Dios Padre. Este hecho nos indica que salvación que Jesús nos trae no viene, por así decir, sólo por iniciativa suya, sino que en último término viene de Dios. Pero se ha de notar que en casi todos los casos en que el título se atribuye a Dios, Cristo no está fuera de la perspectiva del texto bíblico (1Tim 1,1; 2,3-6; Tit 1,3-4; 2,10.13; 3,4-6; Jds 25), de tal manera que queda claro que esta salvación que viene del único Dios que quiere que todos los hombres sean salvos, y que es llamado además «salvador de todos» (1Tim 4,10), no se realiza sin la obra del único mediador, el hombre Cristo Jesús (cf 1Tim 2,3-6). No hay salvación de Dios sino la que tiene lugar en Cristo. Este hecho determina esencialmente la salvación misma, en su modo de realizarse y en sus contenidos. No pueden separarse el salvador y la salvación. La salvación que nos llega con la mediación de Cristo, y esta misma mediación como tal, están revestidas de características peculiares

15 El título pudo crear problemas en los comienzos, porque podía tener demasiadas resonancias helénicas. Cf Pontificia Comisión Bíblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, 32, Città del Vaticano 2001, 77: «En los evangelios, en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas auténticas de Pablo, el Nuevo Testamento es muy discreto en el uso del título de salvador. Esta discreción se explica con el hecho de que este título se hallaba muy difundido en el mundo helenístico; era atribuido a divinidades como Asclepio, un dios curador, y a soberanos divinizados que se presentaban como salvadores del pueblo. Por ello podía aparecer ambiguo. Además, la noción de salvación, en el mundo griego, tenía una fuerte connotación individualista y física, mientras la noción neotestamentaria, heredada del Antiguo Testamento, tenía un alcance colectivo y una apertura espiritual. Pero con el tiempo desapareció el riesgo de la ambigüedad, y las cartas pastorales y la segunda carta de Pedro utilizan con frecuencia el título de salvador aplicándolo tanto a Dios como a Cristo».

e irrepetibles: Cristo no se ha limitado a poner en contacto a Dios y a los hombres y a hacer que recobren la amistad sin quedar afectado en lo profundo por este hecho. Dice Albert Vanhoye: «Cristo no se ha contentado con realizar una obra exterior de mediación, sino que ha realizado la mediación en su propia persona»[16]. Debemos reflexionar sobre el modo como la persona de Cristo entra en la mediación entre Dios y los hombres y por consiguiente determina la salvación de estos últimos. Ello nos ayudará a descubrir la articulación de algunos aspectos de la salvación como obra de Dios y de Cristo.

3. La «perfección» de Cristo, causa de nuestra salvación

Podemos continuar nuestra reflexión a partir de un pasaje fundamental de la carta a los Hebreos en el que se nos habla de la petición de Jesús de ser salvado de la muerte, y de que, a pesar de su condición divina, aprendió o experimentó la obediencia, y llegó así a la perfección: «El cual [Jesús], habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó (otros traducen, aprendió, ἔμαθεν) la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melchisedec» (Heb 5,7-10).

Jesús, el Hijo de Dios, en la perfección que por la obediencia obtiene en su humanidad, es causa de salvación eterna para todos los que le obedecen[17]. Vale la pena reflexionar un poco sobre

esta relación entre esta perfección de Jesús y nuestra salvación. La oración suplicante de Jesús nos muestra su participación en la debilidad y en la impotencia humana, ya que ha sido probado en todo como nosotros igual que en el pecado (Heb 4,15). Una participación que nos abre al profundo misterio de aquel que se sabe siempre en comunión perfecta con el Padre y en la participación de su poder (cf Jn 5,19.36; 11,41-42). Éste es un primer aspecto de la mediación en su misma persona a que nos referíamos. Pero hay más. La escucha de su oración en su actitud reverente comienza en su transformación interior: en el sufrimiento aprendió la obediencia, por ello ha llegado a la perfección y ha podido convertirse en causa de salvación eterna para todos los que creen en él. Naturalmente un tal aprendizaje no le era personalmente necesario, porque él era el Hijo desde siempre (Heb 4,14, 5,8). Pero convenía a su función de mediador una vez que la encarnación ha tenido lugar; las exigencias de la redención se toman en serio hasta el final. Desde el momento en que Jesús entró en este mundo está en una disposición de docilidad, pero no es lo mismo una disposición previa que soportar una prueba efectiva:

> «Solamente gracias a la prueba dolorosa la disposición de principio penetra todas las fibras de la naturaleza humana. Si en la prueba se mantiene la disposición que se tenía de docilidad amante hacia Dios, se obtiene por la prueba una transformación positiva. Ya no se es el mismo; se está unido a Dios de una manera más fuerte y más profunda. Es una transformación de este tipo la que se ha producido en la naturaleza humana de Cristo, y que le ha hecho pasar de la fragilidad terrena a la perfección divina»[18].

En virtud de esta perfección que es causa de salvación para todos, hay entre estos dos elementos una relación muy íntima. La

e irrepetibles: Cristo no se ha limitado a poner en contacto a Dios y a los hombres y a hacer que recobren la amistad sin quedar afectado en lo profundo por este hecho. Dice Albert Vanhoye: «Cristo no se ha contentado con realizar una obra exterior de mediación, sino que ha realizado la mediación en su propia persona»[16]. Debemos reflexionar sobre el modo como la persona de Cristo entra en la mediación entre Dios y los hombres y por consiguiente determina la salvación de estos últimos. Ello nos ayudará a descubrir la articulación de algunos aspectos de la salvación como obra de Dios y de Cristo.

3. La «perfección» de Cristo, causa de nuestra salvación

Podemos continuar nuestra reflexión a partir de un pasaje fundamental de la carta a los Hebreos en el que se nos habla de la petición de Jesús de ser salvado de la muerte, y de que, a pesar de su condición divina, aprendió o experimentó la obediencia, y llegó así a la perfección: «El cual [Jesús], habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó (otros traducen, aprendió, ἔμαθεν) la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melchisedec» (Heb 5,7-10).

Jesús, el Hijo de Dios, en la perfección que por la obediencia obtiene en su humanidad, es causa de salvación eterna para todos los que le obedecen[17]. Vale la pena reflexionar un poco sobre

16 A. VANHOYE, *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ médiateur d'une nouvelle alliance*, París 2002, 103.
17 Cf ib, 101. Cf ib, 103-104, para lo que sigue.

esta relación entre esta perfección de Jesús y nuestra salvación. La oración suplicante de Jesús nos muestra su participación en la debilidad y en la impotencia humana, ya que ha sido probado en todo como nosotros igual que en el pecado (Heb 4,15). Una participación que nos abre al profundo misterio de aquel que se sabe siempre en comunión perfecta con el Padre y en la participación de su poder (cf Jn 5,19.36; 11,41-42). Éste es un primer aspecto de la mediación en su misma persona a que nos referíamos. Pero hay más. La escucha de su oración en su actitud reverente comienza en su transformación interior: en el sufrimiento aprendió la obediencia, por ello ha llegado a la perfección y ha podido convertirse en causa de salvación eterna para todos los que creen en él. Naturalmente un tal aprendizaje no le era personalmente necesario, porque él era el Hijo desde siempre (Heb 4,14, 5,8). Pero convenía a su función de mediador una vez que la encarnación ha tenido lugar; las exigencias de la redención se toman en serio hasta el final. Desde el momento en que Jesús entró en este mundo está en una disposición de docilidad, pero no es lo mismo una disposición previa que soportar una prueba efectiva:

> «Solamente gracias a la prueba dolorosa la disposición de principio penetra todas las fibras de la naturaleza humana. Si en la prueba se mantiene la disposición que se tenía de docilidad amante hacia Dios, se obtiene por la prueba una transformación positiva. Ya no se es el mismo; se está unido a Dios de una manera más fuerte y más profunda. Es una transformación de este tipo la que se ha producido en la naturaleza humana de Cristo, y que le ha hecho pasar de la fragilidad terrena a la perfección divina»[18].

En virtud de esta perfección que es causa de salvación para todos, hay entre estos dos elementos una relación muy íntima. La

18 Ib, 105.

perfección es, a la vez, la perfección del hombre y la del mediador, las dos están entrelazadas[19]. Se diría que la perfección de Cristo y la salvación de los hombres son las dos caras inseparables de una misma moneda. A la luz de esta teología sacerdotal de la carta a los Hebreos adquiere unas connotaciones muy precisas la condición de salvador de Jesús y la de Dios mismo, que no la ejercita sin la mediación de Cristo. Por la acción del Padre y por su propia obediencia, Cristo en cuanto hombre llega a la perfección de la unión con Dios y la perfección de la unión con los hombres en la solidaridad más completa[20].

Si este texto de la carta a los Hebreos es especialmente significativo, no es el único en el que la salvación de los hombres se relaciona con la plenitud de la humanidad de Cristo. Otros lugares ponen más explícitamente en primer plano la resurrección y la glorificación de Cristo. Según Jn 17,5 Jesús pide al Padre ser glorificado con la gloria que tenía junto al Padre antes de que el mundo fuese. Y esta gloria es la que deben contemplar los discípulos, la gloria que Jesús tiene porque el Padre le ha amado antes de la creación del mundo y cuya contemplación nos dará la plenitud: «Padre, quiero que donde yo esté estén también conmigo los que tú me has dado, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo» (Jn 17,24). Jesús es el Hijo de Dios desde el primer momento de su encarnación (cf Lc 1,35), más aún, existía como Hijo y como Dios junto al Padre antes de su venida a este mundo para salvarnos (cf Jn 1,1-2; 3,16-17; Rom 8,3; Gál 4,4). Pero habiéndose despojado de la forma de Dios y habitando en medio de nosotros en la forma de esclavo y en obediencia fino hasta la muerte de cruz tiene necesidad de ser exaltado por el Padre (cf Flp 2,2-11), de ser glorificado por él y recuperar la gloria que poseía antes de los tiempos. En este hombre, probado en todo como nosotros excepto en

el pecado (cf Heb 4,15), Jesús ha llegado a la perfección y ha sido salvado de la muerte: «Tú no abandonarás mi alma en el Hades ni permitirás que tu santo experimente la corrupción» (Sal 16,10; He 2,27; cf He 29-32). Jesús por consiguiente ha sido salvado y liberado por el Padre; su filiación divina, poseída antes de los tiempos, se ha perfeccionado también en cuanto hombre. Sólo así puede salvar a los que le obedecen. Con la resurrección, Jesús es constituido Hijo de Dios en potencia (cf Rom 1,3-4), Señor de todo (cf Flp 2,11), subido al cielo se sienta a la derecha del Padre (cf Mc 16,19; He 2,34, etc). La misma resurrección es interpretada en el Nuevo Testamento en términos de «generación», es decir, en plenitud de filiación divina (cf He 13,33; Sal 2,7; también Heb 1,5; 5,5). La salvación de los hombres se encuentra en relación intrínseca con la plenitud de la humanidad de Cristo en la resurrección. El que muriendo ha vencido la muerte nos da la posibilidad de ser configurados según su cuerpo glorioso, para que llevemos la imagen del Adán celeste, Jesús resucitado, después de haber llevado la del Adán de la tierra (cf 1Cor 15,45-49). Dios nos ha predestinado a reproducir la imagen de su Hijo para que pueda ser primogénito de muchos hermanos (cf Rom 8,29). La salvación del hombre no se puede separar de la plenitud de Cristo, puede ser solamente participación en esta última (cf Jn 1,16).

La relación entre la plenitud de Cristo por obra del Padre y la del hombre, presente ya en el Nuevo Testamento, ha sido objeto también de reflexión explícita en la teología patrística. Justino mártir, por ejemplo, ha tenido ya que enfrentarse con la cuestión del significado de la historia humana de Jesús en su *Diálogo con Trifón*. Dos momentos de la vida de Cristo adquieren en este sentido una especial significación. En primer lugar la venida del Espíritu Santo sobre Jesús en el momento del bautismo en el Jordán; en segundo lugar la resurrección. Tengamos presente un

perfección es, a la vez, la perfección del hombre y la del mediador, las dos están entrelazadas[19]. Se diría que la perfección de Cristo y la salvación de los hombres son las dos caras inseparables de una misma moneda. A la luz de esta teología sacerdotal de la carta a los Hebreos adquiere unas connotaciones muy precisas la condición de salvador de Jesús y la de Dios mismo, que no la ejercita sin la mediación de Cristo. Por la acción del Padre y por su propia obediencia, Cristo en cuanto hombre llega a la perfección de la unión con Dios y la perfección de la unión con los hombres en la solidaridad más completa[20].

Si este texto de la carta a los Hebreos es especialmente significativo, no es el único en el que la salvación de los hombres se relaciona con la plenitud de la humanidad de Cristo. Otros lugares ponen más explícitamente en primer plano la resurrección y la glorificación de Cristo. Según Jn 17,5 Jesús pide al Padre ser glorificado con la gloria que tenía junto al Padre antes de que el mundo fuese. Y esta gloria es la que deben contemplar los discípulos, la gloria que Jesús tiene porque el Padre le ha amado antes de la creación del mundo y cuya contemplación nos dará la plenitud: «Padre, quiero que donde yo esté estén también conmigo los que tú me has dado, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo» (Jn 17,24). Jesús es el Hijo de Dios desde el primer momento de su encarnación (cf Lc 1,35), más aún, existía como Hijo y como Dios junto al Padre antes de su venida a este mundo para salvarnos (cf Jn 1,1-2; 3,16-17; Rom 8,3; Gál 4,4). Pero habiéndose despojado de la forma de Dios y habitando en medio de nosotros en la forma de esclavo y en obediencia fino hasta la muerte de cruz tiene necesidad de ser exaltado por el Padre (cf Flp 2,2-11), de ser glorificado por él y recuperar la gloria que poseía antes de los tiempos. En cuanto hombre, probado en todo como nosotros excepto en

19 Cf ib, 106.
20 Cf ib, 108.

el pecado (cf Heb 4,15), Jesús ha llegado a la perfección y ha sido salvado de la muerte: «Tú no abandonarás mi alma en el Hades ni permitirás que tu santo experimente la corrupción» (Sal 16,10; He 2,27; cf He 29-32). Jesús por consiguiente ha sido salvado y liberado por el Padre; su filiación divina, poseída antes de los tiempos, se ha perfeccionado también en cuanto hombre. Sólo así puede salvar a los que le obedecen. Con la resurrección, Jesús es constituido Hijo de Dios en potencia (cf Rom 1,3-4), Señor de todo (cf Flp 2,11), subido al cielo se sienta a la derecha del Padre (cf Mc 16,19; He 2,34, etc). La misma resurrección es interpretada en el Nuevo Testamento en términos de «generación», es decir, en plenitud de filiación divina (cf He 13,33; Sal 2,7; también Heb 1,5; 5,5). La salvación de los hombres se encuentra en relación intrínseca con la plenitud de la humanidad de Cristo en la resurrección. El que muriendo ha vencido la muerte nos da la posibilidad de ser configurados según su cuerpo glorioso, para que llevemos la imagen del Adán celeste, Jesús resucitado, después de haber llevado la del Adán de la tierra (cf 1Cor 15,45-49). Dios nos ha predestinado a reproducir la imagen de su Hijo para que pueda ser primogénito de muchos hermanos (cf Rom 8,29). La salvación del hombre no se puede separar de la plenitud de Cristo, puede ser solamente participación en esta última (cf Jn 1,16).

La relación entre la plenitud de Cristo por obra del Padre y la del hombre, presente ya en el Nuevo Testamento, ha sido objeto también de reflexión explícita en la teología patrística. Justino mártir, por ejemplo, ha tenido ya que enfrentarse con la cuestión del significado de la historia humana de Jesús en su *Diálogo con Trifón*. Dos momentos de la vida de Cristo adquieren en este sentido una especial significación. En primer lugar la venida del Espíritu Santo sobre Jesús en el momento del bautismo en el Jordán; en segundo lugar la resurrección. Tengamos presente un elemento que pone en relación esencial estos dos momentos: la referencia a la filiación divina de Jesús (cf Mc 1,11par.; He 13,33;

Rom 1,4)[21]. Vayamos al primero de estos misterios de la vida de Cristo. El judío Trifón le formula al mártir la pregunta de qué sentido puede tener, si Jesús es el Hijo de Dios preexistente, que sobre él descienda en el Jordán en el Espíritu Santo[22]. ¿No es esto un claro indicio de que no posee la condición divina? ¿No es la historia humana de Jesús con todos sus cambios y vicisitudes la prueba de que no es Dios, y su crecimiento la demostración de su personal indigencia? Y no obstante estas dificultades, Justino insiste en la «novedad» de lo que ocurre en Cristo y en concreto en la novedad de la filiación divina anunciada en el Jordán, siempre en relación con la salvación de los hombres y teniendo presente la íntima conexión que existe entre la historia de Jesús y la de la humanidad toda[23]. Es ante todo la novedad de la manifestación a los hombres: «llama nacimiento de Cristo para los hombres al momento a partir del cual iba a darse su conocimiento»[24]. Pero este conocimiento no se reduce a algo exterior, sino que este nacimiento tiene como objeto que el hombre pueda nacer para Dios[25]. Para ello el mismo Jesús tiene que hacer de algún modo la experiencia de este nacimiento. Los misterios de la vida de Cristo nos muestran un crecimiento y un desarrollo de Jesús en su relación con el Padre. Este progreso en la filiación por obra del Espíritu le dispone por una parte para la realización de la misión que le ha sido confiada. Pero por otra parte Jesús ha de ser capacitado para comunicar a los hombres la perfección que posee[26]. Progresión por tanto que no tiene más objeto que la perfección de los hombres,

21 Coincidencia tanto más explícita cuanto que Justino considera la voz del bautismo como una cita de Sal 2,7, que se aplica a la resurrección en He 13,33. Cf *Dial. Tryph.* 88,8 (PTS 47,224).
22 Cf Justino, *Dial. Tryph.*, 87-88 (PTS 47,220-224). Cf A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1961, 39-82.
23 Cf J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir* (Analecta

pero que, presupuesta la encarnación, no puede considerarse indiferente para Jesús mismo. Y ahí aparece el segundo momento de la vida de Jesús que ofrece una especial importancia para nuestro propósito: su resurrección. Ésta aparece como el momento de la «salvación» de Jesús[27]. «Cristo da a entender que reconoce por padres a los que esperaron en Dios y fueron por él salvados (cf Sal 22,5-6)... A la vez da a entender que él mismo será salvado por Dios, pero no se gloría de hacer nada por la propia voluntad o la propia fuerza»[28]. Y también nos dice el Mártir: «El Hijo de Dios nos dice que no puede salvarse sin la ayuda de Dios (cf Sal 22,10-12), ni por ser Hijo, ni por ser fuerte o sabio, sino por ser impecable, no haber pecado ni de palabra, como dice Isaías, pues *no cometió iniquidad ni se halló dolo en su boca* (Is 53,9)»[29]. La salvación significa para Jesús adquirir en su humanidad, a lo largo de todo el curso de su vida mortal y especialmente en la resurrección, aquello que un sentido verdadero, y no solamente figurado, dará a los hombres. Cristo, en su obediencia al Padre hasta la muerte, ha impreso en su humanidad las disposiciones filiales que le corresponden y le son propias como Hijo de Dios. Como consecuencia de ello, en su resurrección recibirá también en su humanidad, en concreto en su carne, las propiedades divinas de la incorruptibilidad y la inmortalidad. Así podrá hacer partícipes de ellas a sus hermanos[30]. Todo ello será posible solamente en el respeto de los tiempos y ritmos de la humanidad, que no permiten que las cosas se hagan de una vez para siempre. Cristo puede ser el Salvador porque en su humanidad ha experimentado y ha recibido la salvación de Dios, en una palabra, ha sido salvado. En virtud de su bondad infinita y en cumplimiento de los designios del Padre, el

27 *Dial. Tryph.* 73,2 (PTS 47,195): «fue salvado resucitando». En el contexto ib, 74,3 (197-198), se habla de la pasión de Cristo como del misterio de salvación por el

Rom 1,4)[21]. Vayamos al primero de estos misterios de la vida de Cristo. El judío Trifón le formula al mártir la pregunta de qué sentido puede tener, si Jesús es el Hijo de Dios preexistente, que sobre él descienda en el Jordán en el Espíritu Santo[22]. ¿No es esto un claro indicio de que no posee la condición divina? ¿No es la historia humana de Jesús con todos sus cambios y vicisitudes la prueba de que no es Dios, y su crecimiento la demostración de su personal indigencia? Y no obstante estas dificultades, Justino insiste en la «novedad» de lo que ocurre en Cristo y en concreto en la novedad de la filiación divina anunciada en el Jordán, siempre en relación con la salvación de los hombres y teniendo presente la íntima conexión que existe entre la historia de Jesús y la de la humanidad toda[23]. Es ante todo la novedad de la manifestación a los hombres: «llama nacimiento de Cristo para los hombres al momento a partir del cual iba a darse su conocimiento»[24]. Pero este conocimiento no se reduce a algo exterior, sino que este nacimiento tiene como objeto que el hombre pueda nacer para Dios[25]. Para ello el mismo Jesús tiene que hacer de algún modo la experiencia de este nacimiento. Los misterios de la vida de Cristo nos muestran un crecimiento y un desarrollo de Jesús en su relación con el Padre. Este progreso en la filiación por obra del Espíritu le dispone por una parte para la realización de la misión que le ha sido confiada. Pero por otra parte Jesús ha de ser capacitado para comunicar a los hombres la perfección que posee[26]. Progresión por tanto que no tiene más objeto que la perfección de los hombres,

21 Coincidencia tanto más explícita cuanto que Justino considera la voz del bautismo como una cita de Sal 2,7, que se aplica a la resurrección en He 13,33. Cf *Dial. Tryph.* 88,8 (PTS 47,224).

22 Cf Justino, *Dial. Tryph.*, 87-88 (PTS 47,220-224). Cf A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1961, 39-82.

23 Cf J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir* (Analecta Gregoriana, 296), Roma 2005, 250.

24 Justino, *Dial. Tryph.*, 88,8 (PTS 47,224).

25 Cf J. Granados, *o.c.*, 266.

26 Cf ib, 269; 321-322.

pero que, presupuesta la encarnación, no puede considerarse indiferente para Jesús mismo. Y ahí aparece el segundo momento de la vida de Jesús que ofrece una especial importancia para nuestro propósito: su resurrección. Ésta aparece como el momento de la «salvación» de Jesús[27]. «Cristo da a entender que reconoce por padres a los que esperaron en Dios y fueron por él salvados (cf Sal 22,5-6)... A la vez da a entender que él mismo será salvado por Dios, pero no se gloría de hacer nada por la propia voluntad o la propia fuerza»[28]. Y también nos dice el Mártir: «El Hijo de Dios nos dice que no puede salvarse sin la ayuda de Dios (cf Sal 22,10-12), ni por ser Hijo, ni por ser fuerte o sabio, sino por ser impecable, no haber pecado ni de palabra, como dice Isaías, pues *no cometió iniquidad ni se halló dolo en su boca* (Is 53,9)»[29]. La salvación significa para Jesús adquirir en su humanidad, a lo largo de todo el curso de su vida mortal y especialmente en la resurrección, aquello que un sentido verdadero, y no solamente figurado, dará a los hombres. Cristo, en su obediencia al Padre hasta la muerte, ha impreso en su humanidad las disposiciones filiales que le corresponden y le son propias como Hijo de Dios. Como consecuencia de ello, en su resurrección recibirá también en su humanidad, en concreto en su carne, las propiedades divinas de la incorruptibilidad y la inmortalidad. Así podrá hacer partícipes de ellas a sus hermanos[30]. Todo ello será posible solamente en el respeto de los tiempos y ritmos de la humanidad, que no permiten que las cosas se hagan de una vez para siempre. Cristo puede ser el Salvador porque en su humanidad ha experimentado y ha recibido la salvación de Dios, en una palabra, ha sido salvado. En virtud de su bondad infinita y en cumplimiento de los designios del Padre, el

27 *Dial. Tryph.* 73,2 (PTS 47,195): «fue salvado resucitando». En el contexto ib, 74,3 (197-198), se habla de la pasión de Cristo como del misterio de salvación por el cual nos salvó.

28 Ib, 101,1 (PTS 47,243).

29 Ib, 102,7 (246).

30 Cf J. Granados, *o.c.*, 338; también 443, 468.

Hijo de Dios, que no ha conocido ni puede conocer el pecado, se ha puesto en la situación del que necesita ser librado y salvado de la muerte con la gloria de la resurrección.

No es Justino el único de los Padres que ha hablado de la salvación de Jesús. También Hilario de Poitiers, dos siglos más tarde, y en plena lucha antiarriana, cuando la insistencia en la humanidad de Jesús podía dar lugar a malas interpretaciones, ha insistido en la necesidad de Jesús de ser salvado y en su solidaridad con nosotros en la debilidad que ha compartido con todos los hombres: «Desde la debilidad que tiene en común con nosotros ha pedido para él la salvación de parte del Padre, para que se pudiese entender que se encontraba dentro de nuestra humanidad en las mismas condiciones de nuestra humanidad»[31]. Por ello invoca el nombre de Dios Padre, para que lo salve en aquella humanidad que por nosotros ha asumido. Jesús realizó ante todo en sí mismo el misterio de nuestra salvación, ya que con su resurrección anuló el decreto de condenación que nos amenazaba (cf Col 2,14-15): «Cumplió el misterio de de nuestra salvación, él, que viniendo de de los muertos es ya eterno, en primer lugar resucitando él mismo de entre los muertos, y dando término en él mismo al decreto de nuestra muerte, con el que antes estábamos encerrados»[32]. La salvación de Cristo y la nuestra es una y la misma. En la glorificación de su humanidad se cumple la salvación en él y en nosotros. La salvación que pide y que en él se realiza es la glorificación y divinización de la humanidad. La espiritualización de la carne en la resurrección es considerada como la transformación en la sustancia de la salvación eterna, «in aeternae salutis substantiam»[33]. La

31 *Tr. Ps.* 53,7 (CCL 61,139); cf todo el contexto de este párrafo; cf también 53,4 (131): «ut se in eo corpore, in quo erat natus...saluum faceret Dei nomen»; cf 68,2 (293): «La debilidad asumida tiene el oficio de pedir la salvación, la conciencia de la divinidad

divinidad es la *substantia salutis*, de la cual la humanidad, sin dejar de ser tal, puede participar. Ante todo la humanidad de Cristo, y por ella y con ella la de todos nosotros. Es la salvación que Jesús pide para sí mismo en cuanto hombre, la súplica de la carne *(carnis deprecatio)*, que en la resurrección y la glorificación del Señor se ha de convertir para el Padre en lo que desde la eternidad ha sido el Verbo[34]. En esa gloria será contemplado eternamente por los justos.

Y aunque no aparezca explícitamente al vocabulario de la salvación, también el papa León Magno ha hablado de la exaltación de Cristo en su humanidad teniendo presente el himno de Flp 2,6-11:

> Siendo único el Señor Jesucristo..., sin embargo comprendemos que la exaltación, con la cual, como dice el Doctor de las gentes, Dios lo ensalzó y le dio un nombre que supera todo nombre (cf Flp 2,9-10), se refiere a aquella forma que debía ser enriquecida con el aumento de una glorificación tan grande... La forma de siervo..., a través de la cual la divinidad impasible llevó a cabo el sacramento de gran piedad (cf 1Tim 3,16), es la humildad humana, que fue ensalzada en la gloria de la potencia divina[35].

En otras ocasiones, con la insistencia en la relación íntima que existe entre la humanidad de Jesús y la Iglesia, los padres de Oriente y Occidente han puesto de relieve que la santificación y la glorificación que Jesús recibe del Padre en su humanidad es

que el poder de la salvación sea comunicado a la humanidad que ha asumido; *Tr. Ps.* 143,9.14 (819, 822).

34 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* III 16 (CCL 62,88): «El Hijo hecho ahora carne pedía que la carne empezara a ser para el Padre lo que era la Palabra, de modo que lo que había empezado en el tiempo recibiera la gloria de aquel resplandor que

Hijo de Dios, que no ha conocido ni puede conocer el pecado, se ha puesto en la situación del que necesita ser librado y salvado de la muerte con la gloria de la resurrección.

No es Justino el único de los Padres que ha hablado de la salvación de Jesús. También Hilario de Poitiers, dos siglos más tarde, y en plena lucha antiarriana, cuando la insistencia en la humanidad de Jesús podía dar lugar a malas interpretaciones, ha insistido en la necesidad de Jesús de ser salvado y en su solidaridad con nosotros en la debilidad que ha compartido con todos los hombres: «Desde la debilidad que tiene en común con nosotros ha pedido para él la salvación de parte del Padre, para que se pudiese entender que se encontraba dentro de nuestra humanidad en las mismas condiciones de nuestra humanidad»[31]. Por ello invoca el nombre de Dios Padre, para que lo salve en aquella humanidad que por nosotros ha asumido. Jesús realizó ante todo en sí mismo el misterio de nuestra salvación, ya que con su resurrección anuló el decreto de condenación que nos amenazaba (cf Col 2,14-15): «Cumplió el misterio de de nuestra salvación, él, que viniendo de de los muertos es ya eterno, en primer lugar resucitando él mismo de entre los muertos, y dando término en él mismo al decreto de nuestra muerte, con el que antes estábamos encerrados»[32]. La salvación de Cristo y la nuestra es una y la misma. En la glorificación de su humanidad se cumple la salvación en él y en nosotros. La salvación que pide y que en él se realiza es la glorificación y divinización de la humanidad. La espiritualización de la carne en la resurrección es considerada como la transformación en la sustancia de la salvación eterna, «in aeternae salutis substantiam»[33]. La

31 *Tr. Ps.* 53,7 (CCL 61,139); cf todo el contexto de este párrafo; cf también 53,4 (131): «ut se in eo corpore, in quo erat natus...saluum faceret Dei nomen»; cf 68,2 (293): «La debilidad asumida tiene el oficio de pedir la salvación, la conciencia de la divinidad mantiene la esperanza de la salvación que se espera en la muerte»; cf T. Buffer, *Salus in St Hilary of Poitiers*, Romae 2002, 179-181.

32 *Tr. Ps.* 67,23 (CCL 61,279).

33 *Tr. Ps.* 143,18 (CSEL 22,824); cf también *Tr. Ps* 139,10 (783), el Señor pide

divinidad es la *substantia salutis*, de la cual la humanidad, sin dejar de ser tal, puede participar. Ante todo la humanidad de Cristo, y por ella y con ella la de todos nosotros. Es la salvación que Jesús pide para sí mismo en cuanto hombre, la súplica de la carne *(carnis deprecatio)*, que en la resurrección y la glorificación del Señor se ha de convertir para el Padre en lo que desde la eternidad ha sido el Verbo[34]. En esa gloria será contemplado eternamente por los justos.

Y aunque no aparezca explícitamente al vocabulario de la salvación, también el papa León Magno ha hablado de la exaltación de Cristo en su humanidad teniendo presente el himno de Flp 2,6-11:

> Siendo único el Señor Jesucristo..., sin embargo comprendemos que la exaltación, con la cual, como dice el Doctor de las gentes, Dios lo ensalzó y le dio un nombre que supera todo nombre (cf Flp 2,9-10), se refiere a aquella forma que debía ser enriquecida con el aumento de una glorificación tan grande... La forma de siervo..., a través de la cual la divinidad impasible llevó a cabo el sacramento de gran piedad (cf 1Tim 3,16), es la humildad humana, que fue ensalzada en la gloria de la potencia divina[35].

En otras ocasiones, con la insistencia en la relación íntima que existe entre la humanidad de Jesús y la Iglesia, los padres de Oriente y Occidente han puesto de relieve que la santificación y la glorificación que Jesús recibe del Padre en su humanidad es

que el poder de la salvación sea comunicado a la humanidad que ha asumido; *Tr. Ps.* 143,9.14 (819, 822).

34 Hilario de Poitiers, *De Trinitate* III 16 (CCL 62,88): «El Hijo hecho ahora carne pedía que la carne empezara a ser para el Padre lo que era la Palabra, de modo que lo que había empezado en el tiempo recibiera la gloria de aquel resplandor que no está sometido al tiempo, para que la corrupción de la carne desapareciera y fuera transformada en la fuerza de Dios y la incorruptibilidad del espíritu. Ésta es la petición a Dios, ésta es la confesión del Hijo al Padre, ésta es la súplica de la carne».

35 Carta *Promisisse me memini* (DH 318).

destinada a los hombres. Así san Ireneo: «En cuanto el Verbo de Dios se había hecho hombre de la raíz de Jesé e hijo de Abraham descansaba sobre él el Espíritu de Dios y era ungido para evangelizar a los humildes (cf Is 61,1; Lc 4,18)... Por tanto el Espíritu de Dios descendió sobre él, el que había anunciado por los profetas que lo ungiría, para que nosotros fuéramos salvados al recibir de la abundancia de su unción»[36]. En términos parecidos se expresa Atanasio: «No es el Logos en cuanto es Logos y Sabiduría el que es ungido con el Espíritu Santo que él da, sino que es la carne que él ha asumido la que es ungida en él y por él, para que la santificación que ha venido sobre el Señor en cuanto hombre pueda pasar de él a todos los hombres»[37]. Y además: «Todo lo que la Escritura dice que Jesús ha recibido, lo dice a causa de su cuerpo, que es primicia de la Iglesia... En primer lugar el Señor ha resucitado su propio cuerpo, y lo ha exaltado en sí mismo. Después ha resucitado a todos los miembros para darles, como Dios, lo que él ha recibido como hombre»[38]. El crecimiento y el desarrollo en

36 *Adv. Haer.* III 9,3 (SCh 211,110-112). Cf *Demonstr.* 59 (FP 2,176).

37 Atanasio de Alejandría, *Contra Arianos* I 47 (PG 26,109). También ib, I 48 (113): «Él se santifica a sí mismo (cf Jn 17,10) para que nosotros seamos santificados en él». Cf L. F. Ladaria, *Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arianos I 47-50)*, en S. Guijarro-J. Fernández Sangrador (eds.), *«Plenitudo temporis». Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002, 469-479.

38 Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione Verbi et contra Arianos*, 12 (PG 26,1004). Evidentemente se puede notar en estos y otros textos de Atanasio una tendencia a insistir en la acción de Jesús en cuanto Dios en su humanidad, con un cierto olvido de la acción del Padre que según el Nuevo Testamento unge a Jesús y lo resucita. El desplazamiento de acentos se puede explicar por la necesidad de insistir en la divinidad del Hijo negada por los arrianos. Pero en otros pasajes se nota más cercanía al texto bíblico. Así en *De incarnatione Verbi et contra Arianos* 21 (1021): «Cuando Pedro dice: "Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús que vosotros habéis crucificado" (He 2,36), no es de la divinidad de la que él dice que Dios la ha hecho Señor y Cristo, sino de su humanidad, que es toda la Iglesia». Distinción semejante en Hilario de Poitiers, *De Trinitate* XI 19 (CCL 62A, 550): «El progreso que la unción produce no se refiere a [illegible]

Cristo, su unción, su exaltación y su glorificación, no afectan a su naturaleza divina, sino solamente a su humanidad, aunque esto no significa que no le afecten «personalmente», en cuanto Hijo de Dios encarnado. Pero en ésta se contempla incluida toda la Iglesia, de la que Cristo es cabeza, que abarca en potencia la universalidad del género humano. Si Jesús no tenía necesidad para sí mismo de la economía salvadora, una vez que la encarnación ha tenido lugar para la salvación del mundo, no podemos imaginar que los eventos y las vicisitudes de su vida humana, hasta la muerte y la resurrección, no tengan para él un significado. El mismo sentido de la encarnación se vería de lo contrario seriamente comprometido.

Por ello la tradición ha hablado, aunque haciendo las debidas distinciones, de la salvación de Jesús. Una salvación que es la nuestra. La salvación que Jesús experimenta y recibe en su humanidad es la que le corresponde como cabeza del cuerpo y la que en última instancia está destinada a los hombres sus hermanos. La que podemos obtener nosotros los hombres de aquel que, sin haber cometido pecado, ha sido hecho pecado por nosotros para que viniésemos a ser justicia de Dios en él (cf 2Cor 5,21). No parece exagerado pensar que el conocido axioma «quod non est assumptum non est sanatum»[39] recibe la plenitud de sentido si pensamos que en primer lugar ha sido «salvado» Jesús mismo en su humanidad, la que él ha asumido en su integridad (cuerpo y alma), y por ello ha podido ser salvado todo el género humano, su salvación ha pasado a todos los hombres. Es evidente que, en el caso de Jesús, la «salvación» excluye la liberación del pecado que no ha cometido ni ha podido cometer, pero que por otra parte ha cargado sobre sus espaldas. Pero aun con la exclusión de este aspecto, punto ciertamente de importancia capital, la santificación, la consagración, la salvación de Cristo en cuanto hombre

destinada a los hombres. Así san Ireneo: «En cuanto el Verbo de Dios se había hecho hombre de la raíz de Jesé e hijo de Abraham descansaba sobre él el Espíritu de Dios y era ungido para evangelizar a los humildes (cf Is 61,1; Lc 4,18)... Por tanto el Espíritu de Dios descendió sobre él, el que había anunciado por los profetas que lo ungiría, para que nosotros fuéramos salvados al recibir de la abundancia de su unción»[36]. En términos parecidos se expresa Atanasio: «No es el Logos en cuanto es Logos y Sabiduría el que es ungido con el Espíritu Santo que él da, sino que es la carne que él ha asumido la que es ungida en él y por él, para que la santificación que ha venido sobre el Señor en cuanto hombre pueda pasar de él a todos los hombres»[37]. Y además: «Todo lo que la Escritura dice que Jesús ha recibido, lo dice a causa de su cuerpo, que es primicia de la Iglesia... En primer lugar el Señor ha resucitado su propio cuerpo, y lo ha exaltado en sí mismo. Después ha resucitado a todos los miembros para darles, como Dios, lo que él ha recibido como hombre»[38]. El crecimiento y el desarrollo en

36 *Adv. Haer.* III 9,3 (SCh 211,110-112). Cf *Demonstr.* 59 (FP 2,176).

37 Atanasio de Alejandría, *Contra Arianos* I 47 (PG 26,109). También ib, I 48 (113): «Él se santifica a sí mismo (cf Jn 17,10) para que nosotros seamos santificados en él». Cf L. F. Ladaria, *Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arianos I 47-50)*, en S. Guijarro-J. Fernández Sangrador (eds.), *«Plenitudo temporis». Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002, 469-479.

38 Atanasio de Alejandría, *De Incarnatione Verbi et contra Arianos*, 12 (PG 26,1004). Evidentemente se puede notar en estos y otros textos de Atanasio una tendencia a insistir en la acción de Jesús en cuanto Dios en su humanidad, con un cierto olvido de la acción del Padre que según el Nuevo Testamento unge a Jesús y lo resucita. El desplazamiento de acentos se puede explicar por la necesidad de insistir en la divinidad del Hijo negada por los arrianos. Pero en otros pasajes se nota más cercanía al texto bíblico. Así en *De incarnatione Verbi et contra Arianos* 21 (1021): «Cuando Pedro dice: "Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús que vosotros habéis crucificado" (He 2,36), no es de la divinidad de la que él dice que Dios la ha hecho Señor y Cristo, sino de su humanidad, que es toda la Iglesia». Distinción semejante en Hilario de Poitiers, *De Trinitate* XI 19 (CCL 62A, 550): «El progreso que la unción produce no se refiere a lo que no necesita ningún crecimiento, sino a lo que por el crecimiento en el misterio necesita el progreso que la unción causa; es decir, Cristo es ungido para que mediante la unción existiera como santificada la humanidad que ha asumido de nosotros (*homo noster*)».

Cristo, su unción, su exaltación y su glorificación, no afectan a su naturaleza divina, sino solamente a su humanidad, aunque esto no significa que no le afecten «personalmente», en cuanto Hijo de Dios encarnado. Pero en ésta se contempla incluida toda la Iglesia, de la que Cristo es cabeza, que abarca en potencia la universalidad del género humano. Si Jesús no tenía necesidad para sí mismo de la economía salvadora, una vez que la encarnación ha tenido lugar para la salvación del mundo, no podemos imaginar que los eventos y las vicisitudes de su vida humana, hasta la muerte y la resurrección, no tengan para él un significado. El mismo sentido de la encarnación se vería de lo contrario seriamente comprometido.

Por ello la tradición ha hablado, aunque haciendo las debidas distinciones, de la salvación de Jesús. Una salvación que es la nuestra. La salvación que Jesús experimenta y recibe en su humanidad es la que le corresponde como cabeza del cuerpo y la que en última instancia está destinada a los hombres sus hermanos. La que podemos obtener nosotros los hombres de aquel que, sin haber cometido pecado, ha sido hecho pecado por nosotros para que viniésemos a ser justicia de Dios en él (cf 2Cor 5,21). No parece exagerado pensar que el conocido axioma «quod non est assumptum non est sanatum»[39] recibe la plenitud de sentido si pensamos que en primer lugar ha sido «salvado» Jesús mismo en su humanidad, la que él ha asumido en su integridad (cuerpo y alma), y por ello ha podido ser salvado todo el género humano, su salvación ha pasado a todos los hombres. Es evidente que, en el caso de Jesús, la «salvación» excluye la liberación del pecado que no ha cometido ni ha podido cometer, pero que por otra parte ha cargado sobre sus espaldas. Pero aun con la exclusión de este aspecto, punto ciertamente de importancia capital, la santificación, la consagración, la salvación de Cristo en cuanto hombre

39 «Lo que no ha sido asumido no ha sido sanado, pero lo que se une a Dios se salva». Cf la formulación explícita del axioma en Gregorio Nacianceno, *Ep.* 101, I 32 (SCh 208,50).

son temas frecuentes en la teología de los Padres. El paso de Cristo a los hombres ni siquiera se justifica en muchos casos. La humanidad de Jesús es en todo momento modelo y medida de la nuestra, porque él ha cumplido siempre la voluntad del Padre; lo es especialmente en la muerte y resurrección, ya que en el misterio pascual se halla el centro del designio divino. Es entonces cuando Jesús, perfeccionado por la obediencia al Padre, es causa de salvación para todos los que le obedecen a él. La humanidad vivificada del Señor, que ha recibido la salvación del Padre, es principio de vivificación de los hombres[40]. No hay salvación del hombre más que en la participación en esta salvación de Cristo.

4. El Hijo de Dios unido a todo hombre

Presupuesto fundamental de las líneas soteriológicas que hemos insinuado y que podrían todavía desarrollarse más es la doctrina de la asunción de toda la humanidad por parte del Verbo, la inclusión en Cristo de toda la humanidad[41]. Se trata de una antigua enseñanza que, enraizada sin duda en el Nuevo Testamento (cf Mt 25,31-46), ha vuelto a proponer el concilio Vaticano II: «Con su encarnación el Hijo de Dios se unió en cierto modo *(quodam-*

40 Ambrosio de Milán, *Fid* IV 10,128-129 (Opera 15,314-316): «Se declara nuestra semejanza al Hijo y una cierta unidad con él según la carne, porque así como el Hijo de Dios fue vivificado en la carne como hombre por el Padre... también nosotros como hombres somos vivificados por el Hijo de Dios. Según esta exposición no sólo llega a la condición humana la generosidad de la gracia, sino que también se afirma la eternidad de la divinidad, de la divinidad porque ella misma vivifica, de la condición humana porque ha sido vivificada también en Cristo».

41 Cf O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2005[7], 528: «La inclusión de toda la humanidad en Cristo (creación, encarnación, redención) es el presupuesto de todas las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre nuestra salvación.

modo) con todo hombre»[42]. «En cierto modo» es una expresión pretendidamente vaga que tiende a asegurar la irrepetibilidad de la encarnación y de la unión hipostática, acaecidas sólo una vez y para siempre. Salvado el hecho único de la encarnación del Hijo, no hay razón ninguna para interpretar la expresión en un sentido minimalista. No podemos disminuir el peso que en la tradición ha tenido esta enseñanza, formulada unas veces con claridad, presupuesta o implícita en otras muchas ocasiones. Los términos usados no pueden dar pie a interpretaciones reductivas. Así termina su *Adversus Haereses* el obispo Ireneo de Lyon:

> [Se revela asimismo] un solo Hijo, que llevó a cabo la voluntad del Padre. Y un solo linaje humano, en el cual se cumplen los misterios del Dios *que los ángeles apetecen contemplar* (1Pe 1,12), incapaces de escrutar la sabiduría de Dios, por cuyo medio se consuma su plasma, dotado de la misma forma y cuerpo que el Hijo *(per quam plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur)*. De esta suerte, el Verbo, fruto de Él y primogénito (de la creación), desciende a lo creado, esto es, al plasma, aprehendido además por Él; a su vez lo creado aprehende al Verbo y asciende a Él, por encima de los ángeles *(supergrediens angelos)*, y se hace imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26)[43].

En el descenso del Hijo hacia nosotros, en el que se ha hecho «concorporal» con cada uno de los hombres, está la condición de posibilidad de nuestra ascensión hacia el Padre, que se realiza en

42 GS 22, cf también ib, 24; 32.

43 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V 36,3 (trad. A. Orbe, *Teología de san Ireneo III. Comentario al libro V del Adversus Haereses*, Madrid-Toledo 1988, 632-665). Hilario de Poitiers, *In Mt.* 6,1 (SCh 254,170), usa también el término *concorporatio* para indicar

son temas frecuentes en la teología de los Padres. El paso de Cristo a los hombres ni siquiera se justifica en muchos casos. La humanidad de Jesús es en todo momento modelo y medida de la nuestra, porque él ha cumplido siempre la voluntad del Padre; lo es especialmente en la muerte y resurrección, ya que en el misterio pascual se halla el centro del designio divino. Es entonces cuando Jesús, perfeccionado por la obediencia al Padre, es causa de salvación para todos los que le obedecen a él. La humanidad vivificada del Señor, que ha recibido la salvación del Padre, es principio de vivificación de los hombres[40]. No hay salvación del hombre más que en la participación en esta salvación de Cristo.

4. El Hijo de Dios unido a todo hombre

Presupuesto fundamental de las líneas soteriológicas que hemos insinuado y que podrían todavía desarrollarse más es la doctrina de la asunción de toda la humanidad por parte del Verbo, la inclusión en Cristo de toda la humanidad[41]. Se trata de una antigua enseñanza que, enraizada sin duda en el Nuevo Testamento (cf Mt 25,31-46), ha vuelto a proponer el concilio Vaticano II: «Con su encarnación el Hijo de Dios se unió en cierto modo *(quodam-*

40 Ambrosio de Milán, *Fid* IV 10,128-129 (Opera 15,314-316): «Se declara nuestra semejanza al Hijo y una cierta unidad con él según la carne, porque así como el Hijo de Dios fue vivificado en la carne como hombre por el Padre... también nosotros como hombres somos vivificados por el Hijo de Dios. Según esta exposición no sólo llega a la condición humana la generosidad de la gracia, sino que también se afirma la eternidad de la divinidad, de la divinidad porque ella misma vivifica, de la condición humana porque ha sido vivificada también en Cristo».

41 Cf O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2005[3], 528: «La inclusión de toda la humanidad en Cristo (creación, encarnación, redención) es el presupuesto de todas las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre nuestra salvación. Esta inclusión es el fundamento de nuestro ser (como participación a su existencia), de nuestra libertad (libertad sólo donde hay filiación), de nuestra redención (la esclavitud no es superable por el esfuerzo propio sino por la reintegración con él a la condición de hijo, a la posesión del Espíritu y a la aceptación por el Padre)».

modo) con todo hombre»[42]. «En cierto modo» es una expresión pretendidamente vaga que tiende a asegurar la irrepetibilidad de la encarnación y de la unión hipostática, acaecidas sólo una vez y para siempre. Salvado el hecho único de la encarnación del Hijo, no hay razón ninguna para interpretar la expresión en un sentido minimalista. No podemos disminuir el peso que en la tradición ha tenido esta enseñanza, formulada unas veces con claridad, presupuesta o implícita en otras muchas ocasiones. Los términos usados no pueden dar pie a interpretaciones reductivas. Así termina su *Adversus Haereses* el obispo Ireneo de Lyon:

> [Se revela asimismo] un solo Hijo, que llevó a cabo la voluntad del Padre. Y un solo linaje humano, en el cual se cumplen los misterios del Dios *que los ángeles apetecen contemplar* (1Pe 1,12), incapaces de escrutar la sabiduría de Dios, por cuyo medio se consuma su plasma, dotado de la misma forma y cuerpo que el Hijo *(per quam plasma eius conformatum et concorporatum Filio perficitur)*. De esta suerte, el Verbo, fruto de Él y primogénito (de la creación), desciende a lo creado, esto es, al plasma, aprehendido además por Él; a su vez lo creado aprehende al Verbo y asciende a Él, por encima de los ángeles *(supergrediens angelos)*, y se hace imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26)[43].

En el descenso del Hijo hacia nosotros, en el que se ha hecho «concorporal» con cada uno de los hombres, está la condición de posibilidad de nuestra ascensión hacia el Padre, que se realiza en

42 GS 22, cf también ib, 24; 32.

43 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V 36,3 (trad. A. Orbe, *Teología de san Ireneo III. Comentario al libro V del Adversus Haereses*, Madrid-Toledo 1988, 632-665). Hilario de Poitiers, *In Mt.* 6,1 (SCh 254,170), usa también el término *concorporatio* para indicar la encarnación; en *Trin.* VI 43 (CCL 62,247), habla del Hijo *concarnatus*. También el *supergrediens angelos* de san Ireneo encuentra ecos en la tradición posterior: León Magno, *Sermo I de Ascensione* 4 (PL 54,396): «humani generis natura... supergressura angelicos ordines, et ultra archangelorum altitudines elevanda».

primer lugar en él. En esta ascensión la naturaleza humana va más allá de los ángeles, de nuevo ante todo en él, pero también en nosotros, en cuanto unidos a él. Podemos adquirir la perfección sólo en cuanto nos hacemos conformes y «concorpóreos» con el Hijo de Dios. La única naturaleza humana, en la que se perfeccionan los misterios de Dios, está unida a Jesús, el Hijo único de Dios, que ha descendido hasta ella. Con él y en él tenemos acceso al Padre, y en esto consiste la única salvación definitiva del hombre porque la visión del Padre es la vida del Hijo[44]. Del Hijo único del Padre y de toda la humanidad, el único género humano, a él unido.

La parábola evangélica de la oveja perdida (cf Mt 18,12-14; Lc 15,4-7) ha dado ocasión a los Padres de contemplar unida a toda la humanidad pecadora, que es precisamente la oveja que se había extraviado en Adán. Es salvada y conducida de nuevo al redil sobre los hombros del Buen Pastor, que la ha ido a buscar donde se hallaba cuando ha venido a este mundo. Podemos dar de nuevo la palabra al obispo de Lyon:

> El mismo Señor nos dio un signo, en la profundidad y en la altura, signo que el hombre no pidió..., que el fruto de este parto de María fuese Dios con nosotros (cf Mt 1,23; Is 7,14), y que él bajase a la profundidad de la tierra a buscar la oveja que se había perdido, su propia criatura, y subir a lo alto para ofrecer al Padre el hombre que había sido hallado después de haber obrado en sí mismo la resurrección del hombre, para que, como resucitó de entre los

44 A. Orbe, *Teología de san Ireneo III*, 569: «Ya que a título de consustancial con el Padre en cuanto Dios, el Verbo hecho divino en su carne conoce al Padre, también le conocerán quienes –merced a la obra salvífica del Verbo– se han consustancializado con éste en cuerpo y en gloria. Uno y otros son efectivamente, en carne, verdadero Dios. Al igual que el Logos penetrado en la carne de la luz paterna, los hombres, consustan-

> muertos la Cabeza, así también resucite el resto del cuerpo, es decir, todos los hombres que serán encontrados en la vida, ocupando en el cuerpo cada uno de los miembros el lugar que le corresponde. Muchas moradas habrá en efecto en la casa del Padre (cf Jn 14,2), porque habrá muchos miembros en el cuerpo»[45].

Y tal vez todavía más explícito es Gregorio de Nisa: «Esta oveja somos nosotros, los hombres, que con el pecado nos hemos separado de las cien ovejas razonables. El Salvador toma sobre sus hombros la oveja toda entera, toda entera ha sido restituida. El Pastor la lleva sobre sus hombros, es decir, en su divinidad. Por esta asunción se hace una sola cosa con Él»[46]. No carecen de antecedentes en la tradición anterior las conocidas afirmaciones de san Agustín sobre el «Christus totus», la cabeza y los miembros[47].

Y precisamente en esta línea de pensamiento se inserta la relación entre la plenitud de Cristo y la nuestra, entre la que posee en cuanto Cabeza del cuerpo y la que él mismo otorga al cuerpo

45 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 19,3 (SCh 211,380). Las mismas ideas se encuentran en Hilario de Poitiers, *In Mt.* 18,6 (SCh 258, 80): «La oveja única debe interpretarse como el hombre, y en el único hombre se ha de entender el conjunto de los hombres. Porque en el extravío del uno Adán se extravió todo el género humano. Por ello se debe considerar que las noventa y nueve ovejas que no se han perdido son la multitud de los ángeles, que en el cielo tienen la alegría y el cuidado de la salvación de los hombres. Así, pues, el que busca al hombre es Cristo, y las noventa y nueve restantes son la multitud de la gloria celeste a la cual el hombre extraviado ha sido devuelto en el cuerpo del Señor». Otros textos de Hilario de Poitiers son muy ricos en su concisión: *De Trin.* II 24 (CCL 62,60): «Hecho hombre recibió de la Virgen en sí mismo la naturaleza carnal y mediante la unión que deriva de esta mezcla fue santificado en él el cuerpo de todo el género humano; y así como todos los hombres fueron incorporados a él por el cuerpo que quiso asumir, del mismo modo él, a su vez, se dio a todos por medio de aquello que en él es invisible»; *Tr. Ps.* 51,16 (CCL 61,104): «naturam in se uniuersae carnis adsumpsit»; 51,17 (104): «naturam... in se totius humani generis adsumens»; 54,9 (146): «uniuersitatis nostrae caro est factus». Cf L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 87-103.

46 Gregorio de Nisa, *Contra Apollinarem* 16 (PG 45,1153); es también espe-

primer lugar en él. En esta ascensión la naturaleza humana va más allá de los ángeles, de nuevo ante todo en él, pero también en nosotros, en cuanto unidos a él. Podemos adquirir la perfección sólo en cuanto nos hacemos conformes y «concorpóreos» con el Hijo de Dios. La única naturaleza humana, en la que se perfeccionan los misterios de Dios, está unida a Jesús, el Hijo único de Dios, que ha descendido hasta ella. Con él y en él tenemos acceso al Padre, y en esto consiste la única salvación definitiva del hombre porque la visión del Padre es la vida del Hijo[44]. Del Hijo único del Padre y de toda la humanidad, el único género humano, a él unido.

La parábola evangélica de la oveja perdida (cf Mt 18,12-14; Lc 15,4-7) ha dado ocasión a los Padres de contemplar unida a toda la humanidad pecadora, que es precisamente la oveja que se había extraviado en Adán. Es salvada y conducida de nuevo al redil sobre los hombros del Buen Pastor, que la ha ido a buscar donde se hallaba cuando ha venido a este mundo. Podemos dar de nuevo la palabra al obispo de Lyon:

> El mismo Señor nos dio un signo, en la profundidad y en la altura, signo que el hombre no pidió..., que el fruto de este parto de María fuese Dios con nosotros (cf Mt 1,23; Is 7,14), y que él bajase a la profundidad de la tierra a buscar la oveja que se había perdido, su propia criatura, y subir a lo alto para ofrecer al Padre el hombre que había sido hallado después de haber obrado en sí mismo la resurrección del hombre, para que, como resucitó de entre los

44 A. Orbe, *Teología de san Ireneo III*, 569: «Ya que a título de consustancial con el Padre en cuanto Dios, el Verbo hecho divino en su carne conoce al Padre, también le conocerán quienes –merced a la obra salvífica del Verbo– se han consustancializado con éste en cuerpo y en gloria. Uno y otros son efectivamente, en carne, verdadero Dios. Al igual que el Logos penetrado en la carne de la luz paterna, los hombres, consustanciales con el Verbo e igualmente glorificados, verán a una con él al Padre. La misma luz de Dios que envolvía hasta entonces la Carne del Verbo, se extenderá desde entonces a sus hermanos, para la unidad de Salud (resp. incorruptela, Vida eterna) con él». Cf Orígenes, *In Joh.* II 2,18 (SCh 120,218).

> muertos la Cabeza, así también resucite el resto del cuerpo, es decir, todos los hombres que serán encontrados en la vida, ocupando en el cuerpo cada uno de los miembros el lugar que le corresponde. Muchas moradas habrá en efecto en la casa del Padre (cf Jn 14,2), porque habrá muchos miembros en el cuerpo»[45].

Y tal vez todavía más explícito es Gregorio de Nisa: «Esta oveja somos nosotros, los hombres, que con el pecado nos hemos separado de las cien ovejas razonables. El Salvador toma sobre sus hombros la oveja toda entera, toda entera ha sido restituida. El Pastor la lleva sobre sus hombros, es decir, en su divinidad. Por esta asunción se hace una sola cosa con Él»[46]. No carecen de antecedentes en la tradición anterior las conocidas afirmaciones de san Agustín sobre el «Christus totus», la cabeza y los miembros[47].

Y precisamente en esta línea de pensamiento se inserta la relación entre la plenitud de Cristo y la nuestra, entre la que posee en cuanto Cabeza del cuerpo y la que él mismo otorga al cuerpo

45 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 19,3 (SCh 211,380). Las mismas ideas se encuentran en Hilario de Poitiers, *In Mt.* 18,6 (SCh 258, 80): «La oveja única debe interpretarse como el hombre, y en el único hombre se ha de entender el conjunto de los hombres. Porque en el extravío del uno Adán se extravió todo el género humano. Por ello se debe considerar que las noventa y nueve ovejas que no se han perdido son la multitud de los ángeles, que en el cielo tienen la alegría y el cuidado de la salvación de los hombres. Así, pues, el que busca al hombre es Cristo, y las noventa y nueve restantes son la multitud de la gloria celeste a la cual el hombre extraviado ha sido devuelto en el cuerpo del Señor». Otros textos de Hilario de Poitiers son muy ricos en su concisión: *De Trin.* II 24 (CCL 62,60): «Hecho hombre recibió de la Virgen en sí mismo la naturaleza carnal y mediante la unión que deriva de esta mezcla fue santificado en él el cuerpo de todo el género humano; y así como todos los hombres fueron incorporados a él por el cuerpo que quiso asumir, del mismo modo él, a su vez, se dio a todos por medio de aquello que en él es invisible»; *Tr. Ps.* 51,16 (CCL 61,104): «naturam in se uniuersae carnis adsumpsit»; 51,17 (104): «naturam... in se totius humani generis adsumens»; 54,9 (146): «uniuersitatis nostrae caro est factus». Cf L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 87-103.

46 Gregorio de Nisa, *Contra Apollinarem* 16 (PG 45,1153); es también especialmente significativo un pasaje de Cirilo de Alejandría, *In Johannis evangelium* I 9 (PG 73,161-164), cit. en el texto correspondiente a la nota 28 del cap. 2.

47 Cf, entre otros muchos lugares, *De civ. Dei* XVII 4 (CCL 48, 561-562); *En. in Ps.* 60,2; 90,2,1; 140,4 (CCL 39-40, 766; 1266; 2028).

entero. Así el mismo Agustín: «Cuando ora el cuerpo del Hijo, no separe de sí a su Cabeza, de tal manera que ésta sea un solo salvador de su cuerpo, nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios, que ora por nosotros, ora en nosotros, y es invocado por nosotros»[48]. La rica tradición agustiniana de la Edad media irá todavía más lejos. Cristo Cabeza es salvado y sólo en cuanto tal puede salvar a su cuerpo:

> *Bienaventurado el hombre a quien el Señor no le ha imputado el pecado* (Sal 31,1). Este hombre bienaventurado es sin duda Cristo. En tanto que la cabeza de Cristo es Dios, perdona los pecados. En tanto que la cabeza del cuerpo es un solo hombre, nada se le perdona. En cuanto el cuerpo de esta cabeza está formado por muchos, nada se le imputa. Él, justo en sí mismo, se justifica a sí mismo. El solo salvador y el solo salvado *(solus saluator, solus salvatus)*; el único que asciende y el único que desciende, aquel que con el Padre concede los dones que él mismo recibe en los hombres[49].

Jesús, por su divinidad y consustancialidad con el Padre, perdona los pecados de los hombres, ya que nadie puede perdonar los pecados más que Dios. En cuanto hombre no ha cometido personalmente ningún pecado. En cuanto cabeza inseparable del cuerpo de la humanidad por él salvada, el pecado no le es tenido en cuenta, gracias a la salvación que él mismo ha traído. Dada la vinculación con el cuerpo, el mismo que es el salvador de la humanidad toda es el salvado, porque ya no existe sin la vinculación al cuerpo. Cristo, que es salvador en cuanto cabeza, es también salvado en cuanto cabeza unida indisolublemente al cuerpo. Otra consideración interesante sobre la salvación de

48 *En. in Ps.* 85,1 (CCL 39, 1176).

Cristo, que reaparece aquí desde una perspectiva algo diversa de la de los primeros siglos de la Iglesia. Entonces se insistía en la «salvación» de Cristo en cuanto hombre, enteramente orientada a nosotros pero personalmente significativa para él. Ahora el acento se coloca más bien en la vinculación de la cabeza al cuerpo de tal manera que la plenitud de este último que la cabeza causa constituye la salvación del mismo Cristo, que ya no es pensable sin el cuerpo de su Iglesia. Dos movimientos complementarios y para nada incompatibles, uno de la cabeza al cuerpo y otro del cuerpo a la cabeza.

Nuestra salvación es la de Cristo, porque, en virtud de la misteriosa pero real comunión del Hijo con todo el género humano, lo que acontece en su humanidad tiene un efecto en todos los hombres. En él todos morimos y resucitamos. Pero hay todavía un segundo aspecto: nuestra salvación se puede dar solamente en la plenitud de su cuerpo, esta plenitud que se ha de realizar todavía. El que como cabeza es salvador, en cuanto unido al cuerpo es también salvado. De esta salvación estamos llamados todos a participar. También en este segundo sentido, la plenitud de Cristo como cabeza del cuerpo, la salvación de Cristo y la nuestra, hechas todas las debidas distinciones, es una y la misma.

Este misteriosa conexión entre Cristo y nosotros ha encontrado una de sus más afortunadas expresiones en la doctrina del intercambio, que, en su formulación precisa, constituye uno de los grandes logros de la genialidad teológica de Ireneo de Lyon: «Propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse»[50]. A causa de su inmenso

50 Ireneo, *Adv. Haer.* V praef. Cf A. Orbe, *Teología de san Ireneo* I. *Comentario al libro V del «Adversus haereses»*, Madrid-Toledo 1985, 49-51. También *Adv. Haer.* III 19,1 (SCh 211,374): «El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre, unido al Verbo

entero. Así el mismo Agustín: «Cuando ora el cuerpo del Hijo, no separe de sí a su Cabeza, de tal manera que ésta sea un solo salvador de su cuerpo, nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios, que ora por nosotros, ora en nosotros, y es invocado por nosotros»[48]. La rica tradición agustiniana de la Edad media irá todavía más lejos. Cristo Cabeza es salvado y sólo en cuanto tal puede salvar a su cuerpo:

> *Bienaventurado el hombre a quien el Señor no le ha imputado el pecado* (Sal 31,1). Este hombre bienaventurado es sin duda Cristo. En tanto que la cabeza de Cristo es Dios, perdona los pecados. En tanto que la cabeza del cuerpo es un solo hombre, nada se le perdona. En cuanto el cuerpo de esta cabeza está formado por muchos, nada se le imputa. Él, justo en sí mismo, se justifica a sí mismo. El solo salvador y el solo salvado *(solus saluator, solus salvatus)*; el único que asciende y el único que desciende, aquel que con el Padre concede los dones que él mismo recibe en los hombres[49].

Jesús, por su divinidad y consustancialidad con el Padre, perdona los pecados de los hombres, ya que nadie puede perdonar los pecados más que Dios. En cuanto hombre no ha cometido personalmente ningún pecado. En cuanto cabeza inseparable del cuerpo de la humanidad por él salvada, el pecado no le es tenido en cuenta, gracias a la salvación que él mismo ha traído. Dada la vinculación con el cuerpo, el mismo que es el salvador de la humanidad toda es el salvado, porque ya no existe sin la vinculación al cuerpo. Cristo, que es salvador en cuanto cabeza, es también salvado en cuanto cabeza unida indisolublemente al cuerpo. Otra consideración interesante sobre la salvación de

48 *En. in Ps.* 85,1 (CCL 39, 1176).
49 Isaac de la Estrella, *Sermo 42. In Ascensione Domini* 17-18 (SCh 339,52). H. de Lubac, *Méditation sur l'Église (Oeuvres complètes*, 8), París 2003, 156: «L'Église est en ses membres comme elle fut en son Chef: elle n'est avec lui rédemptrice comme elle n'est par Lui rachetée que sur la croix».

Cristo, que reaparece aquí desde una perspectiva algo diversa de la de los primeros siglos de la Iglesia. Entonces se insistía en la «salvación» de Cristo en cuanto hombre, enteramente orientada a nosotros pero personalmente significativa para él. Ahora el acento se coloca más bien en la vinculación de la cabeza al cuerpo de tal manera que la plenitud de este último que la cabeza causa constituye la salvación del mismo Cristo, que ya no es pensable sin el cuerpo de su Iglesia. Dos movimientos complementarios y para nada incompatibles, uno de la cabeza al cuerpo y otro del cuerpo a la cabeza.

Nuestra salvación es la de Cristo, porque, en virtud de la misteriosa pero real comunión del Hijo con todo el género humano, lo que acontece en su humanidad tiene un efecto en todos los hombres. En él todos morimos y resucitamos. Pero hay todavía un segundo aspecto: nuestra salvación se puede dar solamente en la plenitud de su cuerpo, esta plenitud que se ha de realizar todavía. El que como cabeza es salvador, en cuanto unido al cuerpo es también salvado. De esta salvación estamos llamados todos a participar. También en este segundo sentido, la plenitud de Cristo como cabeza del cuerpo, la salvación de Cristo y la nuestra, hechas todas las debidas distinciones, es una y la misma.

Este misteriosa conexión entre Cristo y nosotros ha encontrado una de sus más afortunadas expresiones en la doctrina del intercambio, que, en su formulación precisa, constituye uno de los grandes logros de la genialidad teológica de Ireneo de Lyon: «Propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse»[50]. A causa de su inmenso

50 Ireneo, *Adv. Haer.* V praef. Cf A. Orbe, *Teología de san Ireneo* I. *Comentario al libro V del «Adversus haereses»*, Madrid-Toledo 1985, 49-51. También *Adv. Haer.* III 19,1 (SCh 211,374): «El Hijo de Dios se hizo hombre para que el hombre, unido al Verbo de Dios y recibiendo la adopción, se hiciera Hijo de Dios... Porque de qué manera podríamos unirnos a la incorrupción y a la inmortalidad si antes la incorrupción y la inmortalidad no se hubiera hecho lo que somos nosotros?». Este pasaje tiene el valor de explicitar el elemento de la filiación divina, de capital importancia en la cristología y en

amor se el Hijo se hizo lo que nosotros somos para darnos la perfección de lo que él es, es decir, la perfección de su filiación divina. Una perfección que podemos adquirir porque también en cuanto hombre él ha adquirido la perfección de la humanidad y de la filiación en el cumplimiento total de la voluntad del Padre. Jesús, el Hijo de Dios, hecho por nosotros Hijo del hombre, es la medida de nuestra perfección como hijos de Dios. Entregado por todos nosotros sus hermanos hasta la muerte, nos da la medida de la fraternidad humana, consecuencia inseparable de la filiación divina a la que Jesús nos introduce en el Espíritu Santo.

En este misterioso intercambio la salvación de Cristo es la nuestra y la nuestra es la de Cristo en cuanto cabeza del cuerpo. Nada de lo que ocurre en la cabeza es indiferente para el cuerpo, y viceversa. Esto no significa un automatismo de la salvación. Pero en virtud de la encarnación, y hechas las debidas diferencias según la situación en que cada uno se encuentra, ningún hombre es extraño a Cristo. Por ello, del modo que Dios conoce, todo hombre puede ser asociado en virtud del don del Espíritu al misterio pascual[51]. Cada uno puede aceptar o rehusar personalmente el don que se le hace en Cristo. Si no podemos afirmar que todos seremos salvos con independencia de nuestra respuesta personal a Dios, es claro por otra parte que el destino de la humanidad en su conjunto está ligado irrevocablemente al de Jesús. Él nos ha dado su Espíritu que hace de su Iglesia un solo cuerpo y que actúa también fuera de las fronteras visibles de la misma.

En la humanidad de Jesús el Espíritu se acostumbra a habitar entre los hombres: «Por esta razón descendió [el Espíritu Santo] también sobre el Hijo de Dios hecho hijo del hombre: con él se habituaba a habitar en el género humano y a reposar sobre los hombres y a habitar en la criatura de Dios. Realizaba en ellos la

voluntad de Dios y los renovaba haciéndolos pasar de la vejez a la novedad de Cristo»[52]. Después de la glorificación de Cristo este Espíritu podrá ser dado a todos los hombres como Espíritu de Cristo y hará en nosotros lo que ha hecho en él, realizar la voluntad de Dios Padre. En virtud de la connaturalidad entre Cristo y nosotros, el Espíritu nos puede comunicar la novedad de Cristo. El Espíritu que se ha habituado en Cristo a habitar en la humanidad ahora puede habitar también en nosotros, y como ha «connaturalizado»[53] con Dios la humanidad de Cristo, puede también hacer nuestra humanidad connatural con Dios. Por otra parte a lo largo de toda la historia humana de Jesús el hombre se ha habituado a recibir a Dios y Dios se ha habituado a habitar en el hombre[54]. Lo que tiene lugar en la humanidad de Jesús tiene también un significado para nosotros en virtud de su unión con todos los hombres y de la efusión del Espíritu. El Espíritu Santo es el vínculo entre la «salvación» de Jesús y la nuestra.

52 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 17,1 (SCh 211,330). También, según Ireneo, el hombre se ha de habituar a llevar al Espíritu y a poseer la comunión con Dios. Cf ib, IV 14,2 (SCh 100, 542-544).
53 A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1961, 636-637: «En el orden de la economía, la humanidad del verbo fue capacitada muy en breve –quizás en el mismo Jordán– para hacer milagros y para enseñar. Tardó empero los 12 meses de la vida pública para hacerse capaz de infundir a otros su propio Espíritu. Entre tanto el Espíritu penetraba lentamente en el alma y carne de Jesús. Más que la asimilación del Espíritu por la humanidad de Jesús, era la asimilación de Jesús por el Espíritu. En la salud de la Iglesia, ni el Verbo como tal ni *a fortiori* la humanidad escueta de Jesús pueden obrar eficazmente. El Verbo actuará como principio del Espíritu –en favor de los hombres– a condición de que le halle ya connaturalizado al hombre, con esencias humanas, adquiridas en Jesús».
54 Ireneo de lyon, *Adv. Haer.* III 20,2 (SCh 211,392): «Él, el Verbo de Dios que habitó en el hombre y se hizo hijo del hombre para habituar al hombre a acoger a Dios y habituar a Dios a habitar en el hombre según el beneplácito del Padre»; también ib, III 18,7 (364-366): «El mediador entre Dios y los hombres, gracias a la familiaridad con los dos, tenía que reconducirlos a la amistad y a la concordia y lograr que Dios asumiese al hombre y que el hombre se ofreciese a Dios. En efecto, ¿cómo hubiéramos podido hacernos partícipes de la adopción filial si mediante el Hijo no hubiéramos

amor se el Hijo se hizo lo que nosotros somos para darnos la perfección de lo que él es, es decir, la perfección de su filiación divina. Una perfección que podemos adquirir porque también en cuanto hombre él ha adquirido la perfección de la humanidad y de la filiación en el cumplimiento total de la voluntad del Padre. Jesús, el Hijo de Dios, hecho por nosotros Hijo del hombre, es la medida de nuestra perfección como hijos de Dios. Entregado por todos nosotros sus hermanos hasta la muerte, nos da la medida de la fraternidad humana, consecuencia inseparable de la filiación divina a la que Jesús nos introduce en el Espíritu Santo.

En este misterioso intercambio la salvación de Cristo es la nuestra y la nuestra es la de Cristo en cuanto cabeza del cuerpo. Nada de lo que ocurre en la cabeza es indiferente para el cuerpo, y viceversa. Esto no significa un automatismo de la salvación. Pero en virtud de la encarnación, y hechas las debidas diferencias según la situación en que cada uno se encuentra, ningún hombre es extraño a Cristo. Por ello, del modo que Dios conoce, todo hombre puede ser asociado en virtud del don del Espíritu al misterio pascual[51]. Cada uno puede aceptar o rehusar personalmente el don que se le hace en Cristo. Si no podemos afirmar que todos seremos salvos con independencia de nuestra respuesta personal a Dios, es claro por otra parte que el destino de la humanidad en su conjunto está ligado irrevocablemente al de Jesús. Él nos ha dado su Espíritu que hace de su Iglesia un solo cuerpo y que actúa también fuera de las fronteras visibles de la misma.

En la humanidad de Jesús el Espíritu se acostumbra a habitar entre los hombres: «Por esta razón descendió [el Espíritu Santo] también sobre el Hijo de Dios hecho hijo del hombre: con él se habituaba a habitar en el género humano y a reposar sobre los hombres y a habitar en la criatura de Dios. Realizaba en ellos la

la antropología cristiana. Otros ejemplos del uso de este axioma se pueden hallar en L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid 2004[4], 151.

51 Cf GS 22.

voluntad de Dios y los renovaba haciéndolos pasar de la vejez a la novedad de Cristo»[52]. Después de la glorificación de Cristo este Espíritu podrá ser dado a todos los hombres como Espíritu de Cristo y hará en nosotros lo que ha hecho en él, realizar la voluntad de Dios Padre. En virtud de la connaturalidad entre Cristo y nosotros, el Espíritu nos puede comunicar la novedad de Cristo. El Espíritu que se ha habituado en Cristo a habitar en la humanidad ahora puede habitar también en nosotros, y como ha «connaturalizado»[53] con Dios la humanidad de Cristo, puede también hacer nuestra humanidad connatural con Dios. Por otra parte a lo largo de toda la historia humana de Jesús el hombre se ha habituado a recibir a Dios y Dios se ha habituado a habitar en el hombre[54]. Lo que tiene lugar en la humanidad de Jesús tiene también un significado para nosotros en virtud de su unión con todos los hombres y de la efusión del Espíritu. El Espíritu Santo es el vínculo entre la «salvación» de Jesús y la nuestra.

52 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 17,1 (SCh 211,330). También, según Ireneo, el hombre se ha de habituar a llevar al Espíritu y a poseer la comunión con Dios. Cf ib, IV 14,2 (SCh 100, 542-544).

53 A. Orbe, *La unción del Verbo*, Roma 1961, 636-637: «En el orden de la economía, la humanidad del verbo fue capacitada muy en breve –quizás en el mismo Jordán– para hacer milagros y para enseñar. Tardó empero los 12 meses de la vida pública para hacerse capaz de infundir a otros su propio Espíritu. Entre tanto el Espíritu penetraba lentamente en el alma y carne de Jesús. Más que la asimilación del Espíritu por la humanidad de Jesús, era la asimilación de Jesús por el Espíritu. En la salud de la Iglesia, ni el Verbo como tal ni *a fortiori* la humanidad escueta de Jesús pueden obrar eficazmente. El Verbo actuará como principio del Espíritu –en favor de los hombres– a condición de que le halle ya connaturalizado al hombre, con esencias humanas, adquiridas en Jesús».

54 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 20,2 (SCh 211,392): «Él, el Verbo de Dios que habitó en el hombre y se hizo hijo del hombre para habituar al hombre a acoger a Dios y habituar a Dios a habitar en el hombre según el beneplácito del Padre»; también ib, III 18,7 (364-366): «El mediador entre Dios y los hombres, gracias a la familiaridad con los dos, tenía que reconducirlos a la amistad y a la concordia y lograr que Dios asumiese al hombre y que el hombre se ofreciese a Dios. En efecto, ¿cómo hubiéramos podido hacernos partícipes de la adopción filial si mediante el Hijo no hubiéramos recibido de él la comunión con él; ni no hubiera entrado en comunión con nosotros su Verbo haciéndose carne? Cf A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Roma 1987, 670-671.

5. Algunas perspectivas escatológicas

En nuestro breve recorrido sobre la relación entre la «salvación» de Cristo y la nuestra tenemos que prestar alguna atención a la consumación final y a la parusía del Señor. Nos hemos referido ya a algunos pasajes del Nuevo Testamento que hablan de la victoria final de Cristo sobre todos los enemigos. Esta victoria que la resurrección ha asegurado está en relación con la plenitud de Cristo y consiguientemente con la nuestra. Pero todavía no ha llegado a la consumación. Es muy conocido un pasaje de Orígenes que pone en relación la plenitud de Cristo con la de su cuerpo que es toda la Iglesia:

> Ahora mi salvador se aflige por mis pecados. Mi salvador no puede alegrarse: Beberé, dice, este vino con vosotros en el reino de mi padre porque yo permanezco en la iniquidad. ¿Cómo podría estar en la alegría él que se acerca al altar de la propiciación por mí, pecador, él, a cuyo corazón llega continuamente la tristeza por mis errores? Beberé, dice, este vino con vosotros en el reino de mi padre (cf Mt 26,29). Hasta que nosotros no nos comportemos de modo que subamos al Reino no puede beber este vino, él que ha prometido beberlo con nosotros. El que ha tomado sobre sí nuestras heridas y ha sufrido por nuestra causa como médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, ¿ahora olvidaría la corrupción de nuestras llagas?... Espera por tanto que nos convirtamos, que imitemos su ejemplo, que sigamos sus huellas, para gozarse con nosotros y beber con nosotros el vino en el reino de su Padre... No quiere beber solo el vino en el Reino. Nos espera, porque ha dicho: hasta que no lo beba con vosotros (cf Mt 26,29). Abandonándonos en nuestra vida somos la causa del retraso de su alegría... Lo beberá de nuevo más tarde cuando todas las cosas le serán sometidas, y siendo todos salvos

> sido santo. Pero tu alegría sólo será plena cuando cundo no faltará ningún miembro a tu cuerpo. Porque también tú esperarás a los otros como tú mismo fuiste esperado[55].

Es claro que no podemos olvidar, como ciertamente no se ha olvidado en la tradición, que Jesús vive resucitado, en la plenitud de la gloria divina, sentado a la derecha del Padre. Es claro que en la interpretación de estos textos es necesaria la suma cautela. Pero no podemos tampoco despreciar estas intuiciones. Jesús, sentado ya a la derecha del Padre, espera todavía que sus enemigos sean puestos bajos sus pies para poderle entregar el Reino (cf 1Cor 15,25-28). Jesús intercede por nosotros ante el Padre y en él tenemos un Sumo Sacerdote que, probado en el sufrimiento, puede compadecerse de nuestras flaquezas (cf Heb 2,17-18; 4,14-16). En virtud de esta compasión, en un modo ciertamente misterioso para nosotros, Jesús continúa soportando sobre sí el peso de nuestro dolor y de nuestra flaqueza. Hasta el momento de la consumación final no pueden ser indiferentes para Jesús ni el dolor de la humanidad, cuyas heridas ha venido a sanar, ni los pecados de los hombres por los que intercede ante el Padre. San Agustín ha recordado la identificación de Jesús con los suyos que sufren persecución o se encuentran en toda clase de necesidad: «Él ha sido ya exaltado por encima de los cielos, pero sufre en la tierra el dolor que experimentamos nosotros como sus miembros. De esto ha dado testimonio exclamando desde lo alto: *Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?* (He 9,4), y: *He tenido hambre y me habéis dado de comer* (Mt 25,35)»[56].

55 Orígenes, *Hom. in Leviticum*, 7,2 (SCh 286,308-316).

56 Agustín, *Sermo mai. 98. De Ascensione Domini*, 1 (PLS 494). En la Edad media se han repetido estas ideas citando los mismos textos bíblicos que san Agustín. Así Isaac de la Estrella, *Sermo* 42,11 (SCh 239, 44) al hablar de la identificación [illegible]

5. Algunas perspectivas escatológicas

En nuestro breve recorrido sobre la relación entre la «salvación» de Cristo y la nuestra tenemos que prestar alguna atención a la consumación final y a la parusía del Señor. Nos hemos referido ya a algunos pasajes del Nuevo Testamento que hablan de la victoria final de Cristo sobre todos los enemigos. Esta victoria que la resurrección ha asegurado está en relación con la plenitud de Cristo y consiguientemente con la nuestra. Pero todavía no ha llegado a la consumación. Es muy conocido un pasaje de Orígenes que pone en relación la plenitud de Cristo con la de su cuerpo que es toda la Iglesia:

> Ahora mi salvador se aflige por mis pecados. Mi salvador no puede alegrarse: Beberé, dice, este vino con vosotros en el reino de mi padre porque yo permanezco en la iniquidad. ¿Cómo podría estar en la alegría él que se acerca al altar de la propiciación por mí, pecador, él, a cuyo corazón llega continuamente la tristeza por mis errores? Beberé, dice, este vino con vosotros en el reino de mi padre (cf Mt 26,29). Hasta que nosotros no nos comportemos de modo que subamos al Reino no puede beber este vino, él que ha prometido beberlo con nosotros. El que ha tomado sobre sí nuestras heridas y ha sufrido por nuestra causa como médico de nuestras almas y de nuestros cuerpos, ¿ahora olvidaría la corrupción de nuestras llagas?... Espera por tanto que nos convirtamos, que imitemos su ejemplo, que sigamos sus huellas, para gozarse con nosotros y beber con nosotros el vino en el reino de su Padre... No quiere beber solo el vino en el Reino. Nos espera, porque ha dicho: hasta que no lo beba con vosotros (cf Mt 26,29). Abandonándonos en nuestra vida somos la causa del retraso de su alegría... Lo beberá de nuevo más tarde cuando todas las cosas le serán sometidas, y, siendo todos salvos y destruida la muerte del pecado, no será necesario ofrecer víctimas por el pecado... Tendrás la alegría cuando dejarás esa vida si habrás

> sido santo. Pero tu alegría sólo será plena cuando cundo no faltará ningún miembro a tu cuerpo. Porque también tú esperarás a los otros como tú mismo fuiste esperado[55].

Es claro que no podemos olvidar, como ciertamente no se ha olvidado en la tradición, que Jesús vive resucitado, en la plenitud de la gloria divina, sentado a la derecha del Padre. Es claro que en la interpretación de estos textos es necesaria la suma cautela. Pero no podemos tampoco despreciar estas intuiciones. Jesús, sentado ya a la derecha del Padre, espera todavía que sus enemigos sean puestos bajos sus pies para poderle entregar el Reino (cf 1Cor 15,25-28). Jesús intercede por nosotros ante el Padre y en él tenemos un Sumo Sacerdote que, probado en el sufrimiento, puede compadecerse de nuestras flaquezas (cf Heb 2,17-18; 4,14-16). En virtud de esta compasión, en un modo ciertamente misterioso para nosotros, Jesús continúa soportando sobre sí el peso de nuestro dolor y de nuestra flaqueza. Hasta el momento de la consumación final no pueden ser indiferentes para Jesús ni el dolor de la humanidad, cuyas heridas ha venido a sanar, ni los pecados de los hombres por los que intercede ante el Padre. San Agustín ha recordado la identificación de Jesús con los suyos que sufren persecución o se encuentran en toda clase de necesidad: «Él ha sido ya exaltado por encima de los cielos, pero sufre en la tierra el dolor que experimentamos nosotros como sus miembros. De esto ha dado testimonio exclamando desde lo alto: *Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?* (He 9,4), y: *He tenido hambre y me habéis dado de comer* (Mt 25,35)»[56].

55 ORÍGENES, *Hom. in Leviticum*, 7,2 (SCh 286,308-316).

56 AGUSTÍN, *Sermo mai. 98. De Ascensione Domini*, 1 (PLS 494). En la Edad media se han repetido estas ideas citando los mismos textos bíblicos que san Agustín. Así ISAAC DE LA ESTRELLA, *Sermo* 42,11 (SCh 239, 44) al hablar de la identificación de Jesús con los que sufren se pregunta: «¿Por qué razón, sino a causa de la unidad del Esposo y de la Esposa, o de la cabeza y del cuerpo?». En la teología actual hallamos interesantes ecos de esta antigua tradición. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2005², 488: «[Cristo] permanece en agónica lucha hasta que todos noso-

Las últimas líneas del texto de Orígenes aplican a los hombres lo que antes se ha dicho de Jesús. La alegría será plena cuando no faltará ningún miembro al cuerpo de Cristo, que será entonces el cuerpo de todos. La plenitud de Cristo coincidirá con la de todos nosotros. Santo Tomás hablaba de la comunión de todos los bienaventurados como un elemento importante de la vida eterna. «Esta comunión será muy placentera, porque cada uno amará al otro como a sí mismo y se alegrará del bien del otro como del suyo propio»[57]. La plenitud del cuerpo de Cristo es, en el sentido ya indicado, de Cristo mismo y, a la vez e inseparablemente, de cada uno de los hombres. El cumplimiento del designio de Dios en Cristo y nuestra salvación se hallan íntimamente ligados. El Reino de Cristo seremos nosotros mismos, todos los hombres salvados. La plenitud final de este reino que Cristo entregará al Padre al final de los tiempos significará también que los hombres reinarán también juntamente con el Señor: «Él mismo entregará [al Padre] como reino a aquellos que reinarán con él»[58]. «Cuanto este David [Cristo] es liberado y no está ya sometido a la ley de la muerte, se da también la salvación a los reyes... Su liberación es la salvación de los reyes. Éstos reinarán conformados con su gloria»[59]. El reino de Cristo y el nuestro, coinciden. Su «salvación» y la nuestra son la misma cosa.

Esta dimensión cristológica no siempre ha sido tenida en cuenta en la discusión, muy viva hace algunos años, acerca del «estado intermedio», que se centró sobre todo en las cuestiones antropológicas. Pero no se puede olvidar este aspecto de la plenitud del cuerpo de Cristo, presente en la tradición. Hace ver,

tros participemos de su victoria. Glorificado, ya no muere más, pero no está plenamente glorificado mientras un miembro de su cuerpo aún peregrine, sometido todavía a la inseguridad de la historia. El Mesías está por venir definitivamente».

57 [illegible]

una vez más, que no se puede abordar teológicamente el tema de la salvación si tener presente la mediación única y universal de Jesús. Una salvación al margen de la plenitud de la Iglesia celeste, el cuerpo de Cristo resucitado, no es contemplada ni en el Nuevo Testamento ni en la tradición de la Iglesia.

Se encuentra también íntimamente ligada a ésta la cuestión planteada en los últimos decenios en los estudios sobre la escatología acerca de la significación eterna de de la humanidad de Cristo en nuestra relación con Dios. ¿Tiene esta humanidad una función y un sentido eternos? Una vez dada la encarnación, fruto exclusivamente del amor y de la liberalidad divina, la exaltación de Cristo en su humanidad se hace «necesaria», porque esta humanidad permanece para siempre unida a la persona del Verbo, existe en su persona[60], y así entra definitivamente en la vida de Dios. «Quod semel adsumpsit nunquam dimisit», es uno de los presupuestos implícitos de la cristología y de la soteriología cristianas[61]. Si la humanidad glorificada de Cristo tuviera que desaparecer, si esta humanidad «salvada» no existe para siempre, desaparece también la razón de ser de nuestra esperanza. Nuestra humanidad perdurará en la inserción en el cuerpo de Cristo resucitado. Ya en el año 1953 escribió Karl Rahner un breve artículo, que después se ha hecho famoso, sobre este argumento[62]. El teólogo alemán llegó a la conclusión de que en la vida eterna se puede contemplar al Padre únicamente mediante el Hijo, pero de esta manera se le contempla inmediatamente, porque la inmediatez de la visión de Dios no niega la eterna mediación de Cristo en cuanto hombre.

60 Cf TOMÁS DE AQUINO, *STh* III 2,2; ib. III 2,3, en cuanto subsiste en dos naturalezas la persona de Cristo es «composita»; III 17,2, la persona divina no subsiste solamente según la naturaleza divina, sino también según la naturaleza humana.

61 Cf A. ORBE, *En torno a la encarnación*, Aldecoa, Burgos 1985, 205-219.

62 *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de Teología* III, Madrid 1967, 47-59; el artículo apareció por vez primera en

Las últimas líneas del texto de Orígenes aplican a los hombres lo que antes se ha dicho de Jesús. La alegría será plena cuando no faltará ningún miembro al cuerpo de Cristo, que será entonces el cuerpo de todos. La plenitud de Cristo coincidirá con la de todos nosotros. Santo Tomás hablaba de la comunión de todos los bienaventurados como un elemento importante de la vida eterna. «Esta comunión será muy placentera, porque cada uno amará al otro como a sí mismo y se alegrará del bien del otro como del suyo propio»[57]. La plenitud del cuerpo de Cristo es, en el sentido ya indicado, de Cristo mismo y, a la vez e inseparablemente, de cada uno de los hombres. El cumplimiento del designio de Dios en Cristo y nuestra salvación se hallan íntimamente ligados. El Reino de Cristo seremos nosotros mismos, todos los hombres salvados. La plenitud final de este reino que Cristo entregará al Padre al final de los tiempos significará también que los hombres reinarán también juntamente con el Señor: «Él mismo entregará [al Padre] como reino a aquellos que reinarán con él»[58]. «Cuanto este David [Cristo] es liberado y no está ya sometido a la ley de la muerte, se da también la salvación a los reyes... Su liberación es la salvación de los reyes. Éstos reinarán conformados con su gloria»[59]. El reino de Cristo y el nuestro, coinciden. Su «salvación» y la nuestra son la misma cosa.

Esta dimensión cristológica no siempre ha sido tenida en cuenta en la discusión, muy viva hace algunos años, acerca del «estado intermedio», que se centró sobre todo en las cuestiones antropológicas. Pero no se puede olvidar este aspecto de la plenitud del cuerpo de Cristo, presente en la tradición. Hace ver,

tros participemos de su victoria. Glorificado, ya no muere más, pero no está plenamente glorificado mientras un miembro de su cuerpo aún peregrine, sometido todavía a la inseguridad de la historia. El Mesías está por venir definitivamente».

57 *Opusc. Theol.* 2.

58 Hilario de Poitiers, *Tr. Ps.* 139,17 (CSEL 22,788).

59 Id, *Tr. Ps.* 133,21 (CSEL 22,826); 149,4 (969): «Nos secum adsumpsit in reges».

una vez más, que no se puede abordar teológicamente el tema de la salvación si tener presente la mediación única y universal de Jesús. Una salvación al margen de la plenitud de la Iglesia celeste, el cuerpo de Cristo resucitado, no es contemplada ni en el Nuevo Testamento ni en la tradición de la Iglesia.

Se encuentra también íntimamente ligada a ésta la cuestión planteada en los últimos decenios en los estudios sobre la escatología acerca de la significación eterna de de la humanidad de Cristo en nuestra relación con Dios. ¿Tiene esta humanidad una función y un sentido eternos? Una vez dada la encarnación, fruto exclusivamente del amor y de la liberalidad divina, la exaltación de Cristo en su humanidad se hace «necesaria», porque esta humanidad permanece para siempre unida a la persona del Verbo, existe en su persona[60], y así entra definitivamente en la vida de Dios. «Quod semel adsumpsit nunquam dimisit», es uno de los presupuestos implícitos de la cristología y de la soteriología cristianas[61]. Si la humanidad glorificada de Cristo tuviera que desaparecer, si esta humanidad «salvada» no existe para siempre, desaparece también la razón de ser de nuestra esperanza. Nuestra humanidad perdurará en la inserción en el cuerpo de Cristo resucitado. Ya en el año 1953 escribió Karl Rahner un breve artículo, que después se ha hecho famoso, sobre este argumento[62]. El teólogo alemán llegó a la conclusión de que en la vida eterna se puede contemplar al Padre únicamente mediante el Hijo, pero de esta manera se le contempla inmediatamente, porque la inmediatez de la visión de Dios no niega la eterna mediación de Cristo en cuanto hombre.

60 Cf Tomás de Aquino, *STh* III 2,2; ib. III 2,3, en cuanto subsiste en dos naturalezas la persona de Cristo es «composita»; III 17,2, la persona divina no subsiste solamente según la naturaleza divina, sino también según la naturaleza humana.

61 Cf A. Orbe, *En torno a la encarnación*, Aldecoa, Burgos 1985, 205-219.

62 *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de Teología* III, Madrid 1967, 47-59; el artículo apareció por vez primera en alemán con el título *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottverhältnis*: Geist und Leben 26 (1953) 279-288, y luego en el volumen III de los *Schriften zur Theologie* en 1960.

Se debe tener presente que en el cuarto evangelio se habla de una función reveladora de Cristo glorificado, en el ámbito de la relación profunda que existe entre la revelación del Padre por parte de Jesús y la glorificación de Cristo por el Padre (cf Jn 17,24.26): «Cristo es constitutivamente revelador del Padre, pero no lo revela plena y perfectamente hasta que en la resurrección su humanidad alcanza el estado glorioso, en que resplandecerá y se manifestará plenamente su carácter de Verbo eterno del Padre, entonces en la visión de su gloria tendrán los hombres conglorificados la visión del Padre: revelándose plenamente, Cristo revelará plenamente al Padre»[63]. Hasta que Jesús no tiene la gloria perfecta del Padre no lo revela en plenitud, y hasta que los hombres glorificados no estén en condiciones de acogerla totalmente, esta revelación no podrá realizarse en toda su profundidad. La revelación del Padre no acaece solamente mediante la humanidad gloriosa de Jesús, sino también en ella, en cuanto estamos insertos en su cuerpo resucitado. Nuestra resurrección tendrá lugar en el cuerpo de Cristo, en él podemos tener acceso al Padre; ser conquistados por Cristo (cf Flp 3,12) quiere decir «ser encontrados en aquel cuerpo que asumió de nosotros, en el cual hemos sido elegidos antes de la creación del mundo (cf Ef 1,4), en el cual hemos sido reconciliados mientras antes éramos enemigos»[64]. La humanidad de Cristo no solamente perdura en la vida eterna, sino que es el lugar de nuestro encuentro con Dios.

La mediación, en el caso de Cristo, no significa la presencia de un intermediario que se hace superfluo a partir del momento en

63 J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre*, en *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 141-182, 169. Estas intuiciones han sido ampliamente acogidas en los años siguientes en la escatología católica.

64 Hilario de Poitiers, *Tr. Ps.* 13,3 (CCL 61,79); 15,4 (84): «...si tamen nos

que ha conseguido poner de acuerdo a aquellos que deseaba unir. La mediación de Jesús no es la de quien se interpone entre Dios y nosotros. En él y por él, por el contrario, acontece nuestra inmediatez con el Padre. No hay otro camino para alcanzarla, nadie va al Padre si no es por medio de él (cf Jn 14,6), y este camino no se hace superfluo porque se haya llegado a la meta. En él estamos en comunión con Dios. En la potencia de su Espíritu somos ya y seremos todavía más plenamente hijos de Dios. La salvación no puede consistir en el alejamiento de Cristo para llegar a Dios, sino en la participación cada vez más intensa en su vida. No será nunca «superable» nuestra condición de imagen del hombre celeste, ni tampoco nuestra conformación con él, ni nuestra filiación divina. Cuando Ireneo nos repite que la meta y la finalidad última de la vida humana es la visión de Dios *paternaliter*[65], está diciendo que la relación personal con aquel que es por naturaleza el Hijo unigénito no será nunca indiferente para nosotros. La paternidad divina se ha de referir siempre primariamente al Hijo. Su cuerpo resucitado es el ámbito de nuestra vida eterna, que es la participación en la salvación que él, Dios y hombre, ha obtenido en su humanidad para todos nosotros. Sin ganancia ninguna para su persona divina que desde siempre vive en la plenitud del intercambio de amor con el Padre y el Espíritu Santo, pero que ha asumido como propia la naturaleza humana y ya no vive sin ella la comunión con las otras personas de la Trinidad. A este intercambio somos incorporados los hombres, en virtud de la encarnación, de la muerte y de la resurrección del Hijo de Dios. La plenitud del don del Espíritu del resucitado nos perfeccionará en nuestra filiación divina: «Si, pues,

65 Cf Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* IV 20,5 (SCh 100,638): V 36,3 (A. Orbe, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus Haereses»* III, Madrid-Toledo 1988, 622-629): «En todo esto y a través de todo se revela el mismo Dios Padre, que modeló al hombre y prometió a los padres la herencia de la tierra; que la manifestó en

Se debe tener presente que en el cuarto evangelio se habla de una función reveladora de Cristo glorificado, en el ámbito de la relación profunda que existe entre la revelación del Padre por parte de Jesús y la glorificación de Cristo por el Padre (cf Jn 17,24.26): «Cristo es constitutivamente revelador del Padre, pero no lo revela plena y perfectamente hasta que en la resurrección su humanidad alcanza el estado glorioso, en que resplandecerá y se manifestará plenamente su carácter de Verbo eterno del Padre, entonces en la visión de su gloria tendrán los hombres conglorificados la visión del Padre: revelándose plenamente, Cristo revelará plenamente al Padre»[63]. Hasta que Jesús no tiene la gloria perfecta del Padre no lo revela en plenitud, y hasta que los hombres glorificados no estén en condiciones de acogerla totalmente, esta revelación no podrá realizarse en toda su profundidad. La revelación del Padre no acaece solamente mediante la humanidad gloriosa de Jesús, sino también en ella, en cuanto estamos insertos en su cuerpo resucitado. Nuestra resurrección tendrá lugar en el cuerpo de Cristo, en él podemos tener acceso al Padre; ser conquistados por Cristo (cf Flp 3,12) quiere decir «ser encontrados en aquel cuerpo que asumió de nosotros, en el cual hemos sido elegidos antes de la creación del mundo (cf Ef 1,4), en el cual hemos sido reconciliados mientras antes éramos enemigos»[64]. La humanidad de Cristo no solamente perdura en la vida eterna, sino que es el lugar de nuestro encuentro con Dios.

La mediación, en el caso de Cristo, no significa la presencia de un intermediario que se hace superfluo a partir del momento en

63 J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre*, en *Cristología y antropología*, Madrid 1973, 141-182, 169. Estas intuiciones han sido ampliamente acogidas en los años siguientes en la escatología católica.

64 Hilario de Poitiers, *Tr. Ps.* 13,3 (CCL 61,79); 15,4 (84): «...si tamen nos uitia corporis nostri cruci eius confixerimus ut in eius corpore resurgamus». Otros textos en L. F. Ladaria, *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma 1989, 99; 283-286. Cf también A. Orbe, *Visión del Padre e incorruptela según san Ireneo*: Gregorianum 64 (1983) 199-241, especialmente 207-209.

que ha conseguido poner de acuerdo a aquellos que deseaba unir. La mediación de Jesús no es la de quien se interpone entre Dios y nosotros. En él y por él, por el contrario, acontece nuestra inmediatez con el Padre. No hay otro camino para alcanzarla, nadie va al Padre si no es por medio de él (cf Jn 14,6), y este camino no se hace superfluo porque se haya llegado a la meta. En él estamos en comunión con Dios. En la potencia de su Espíritu somos ya y seremos todavía más plenamente hijos de Dios. La salvación no puede consistir en el alejamiento de Cristo para llegar a Dios, sino en la participación cada vez más intensa en su vida. No será nunca «superable» nuestra condición de imagen del hombre celeste, ni tampoco nuestra conformación con él, ni nuestra filiación divina. Cuando Ireneo nos repite que la meta y la finalidad última de la vida humana es la visión de Dios *paternaliter*[65], está diciendo que la relación personal con aquel que es por naturaleza el Hijo unigénito no será nunca indiferente para nosotros. La paternidad divina se ha de referir siempre primariamente al Hijo. Su cuerpo resucitado es el ámbito de nuestra vida eterna, que es la participación en la salvación que él, Dios y hombre, ha obtenido en su humanidad para todos nosotros. Sin ganancia ninguna para su persona divina que desde siempre vive en la plenitud del intercambio de amor con el Padre y el Espíritu Santo, pero que ha asumido como propia la naturaleza humana y ya no vive sin ella la comunión con las otras personas de la Trinidad. A este intercambio somos incorporados los hombres, en virtud de la encarnación, de la muerte y de la resurrección del Hijo de Dios. La plenitud del don del Espíritu del resucitado nos perfeccionará en nuestra filiación divina: «Si, pues,

65 Cf Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* IV 20,5 (SCh 100,638): V 36,3 (A. Orbe, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus Haereses»* III, Madrid-Toledo 1988, 622-629): «En todo esto y a través de todo se revela el mismo Dios Padre, que modeló al hombre y prometió a los padres la herencia de la tierra; que la manifestó en la resurrección de los justos y colma las promesas en el reino de su Hijo, y más tarde otorga, a título de Padre, aquello *que ni ojo vio ni oído oyó ni subió a corazón de hombre* (1Cor 2,9)».

la prenda, al abrazar para sí al hombre, le mueve ya a decir *Abba, Padre* (Rom 8,15; Gál 4,6), ¿qué hará toda la gracia del Espíritu dada a los hombres por Dios? Nos hará semejantes a él y llevara a cabo el beneplácito del padre, como quien modela al hombre a imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,16)»[66]. La visión paterna de Dios supone que esta paternidad se extiende a todos los hombres salvados por Cristo. Dice el concilio Vaticano II en el decreto *Ad gentes*, 7: «Así, por fin, se cumple verdaderamente el designio del Creador, al crear al hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, contemplando unánimes la gloria de Dios, puedan decir "Padre nuestro"».

Cristo es por tanto nuestra salvación, no solamente porque nos libra del mal, sino porque en él, hombre perfecto, nuestra salvación se mide con la medida de Dios mismo, la vida divina que Jesús, también en cuanto hombre, posee para toda la eternidad.

6. Conclusión

La oferta de salvación de la que el cristianismo es portador se funda por tanto en Cristo de una manera muy honda. No solamente porque Cristo es el salvador único, que con su muerte y su resurrección ha librado a los hombres del pecado y les ha comunicado la vida divina, sino porque la «salvación» que les comunica es la suya misma: la que él en su humanidad recibe del Padre, que como veíamos es también salvador de los hombres según el Nuevo Testamento, la que él quiere compartir con todos nosotros, más aún, la que no quiere tener sin nosotros porque no quiere, como cabeza, ser sin el cuerpo.

Esta oferta de salvación es para todos los hombres, sin excep-

ción, a todos se dirige el anuncio de Cristo. Es un anuncio del que la Iglesia es portadora, la Iglesia peregrinante que es misionera por su misma naturaleza, como nos ha enseñado el concilio Vaticano II (cf AG 2; 6). Y nos ha precisado todavía Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 5: «En esta palabra definitiva de su revelación Dios se ha dado a conocer del modo más pleno: él ha dicho a la humanidad quién es. Y esta autorrevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es por su naturaleza misionera». La salvación de Cristo y el anuncio de la misma están ligados íntimamente a la revelación plena que Dios nos hace de sí mismo en Cristo.

Pero el anuncio de Cristo y de su obra salvadora no ha llegado de hecho a todos los hombres, a aquellos a quienes va destinado. Esto no significa que la salvación de Jesús no les pueda alcanzar. Bastará recordar una afirmación central del Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22: «Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es en realidad una sola, la divina. Por ello debemos mantener que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de ser asociados, en la forma que Dios conoce, al misterio pascual»[67]. En los tiempos de pluralismo en que nos encontramos puede resultar llamativo que la Iglesia insista en mantener el carácter único y universal de la salvación de Cristo. No es el caso de repetir aquí las afirmaciones bíblicas y de la tradición a las que ya nos referimos al principio de nuestra exposición, y en las que se fundan las recientes afirmaciones del magisterio de la Iglesia[68]. Afirmaciones por cierto bien lejanas del menosprecio o de la falta de reconocimiento de los valores que se encuentran en quienes no comparten nuestra fe, en las diferentes culturas del mundo y en

67 Cf ib, 24; 29, Dios ha llamado a todos los hombres al mismo destino, no hay

la prenda, al abrazar para sí al hombre, le mueve ya a decir *Abba, Padre* (Rom 8,15; Gál 4,6), ¿qué hará toda la gracia del Espíritu dada a los hombres por Dios? Nos hará semejantes a él y llevara a cabo el beneplácito del padre, como quien modela al hombre a imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,16)»[66]. La visión paterna de Dios supone que esta paternidad se extiende a todos los hombres salvados por Cristo. Dice el concilio Vaticano II en el decreto *Ad gentes,* 7: «Así, por fin, se cumple verdaderamente el designio del Creador, al crear al hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo, contemplando unánimes la gloria de Dios, puedan decir "Padre nuestro"».

Cristo es por tanto nuestra salvación, no solamente porque nos libra del mal, sino porque en él, hombre perfecto, nuestra salvación se mide con la medida de Dios mismo, la vida divina que Jesús, también en cuanto hombre, posee para toda la eternidad.

6. Conclusión

La oferta de salvación de la que el cristianismo es portador se funda por tanto en Cristo de una manera muy honda. No solamente porque Cristo es el salvador único, que con su muerte y su resurrección ha librado a los hombres del pecado y les ha comunicado la vida divina, sino porque la «salvación» que les comunica es la suya misma: la que él en su humanidad recibe del Padre, que como veíamos es también salvador de los hombres según el Nuevo Testamento, la que él quiere compartir con todos nosotros, más aún, la que no quiere tener sin nosotros porque no quiere, como cabeza, ser sin el cuerpo.

Esta oferta de salvación es para todos los hombres, sin excep-

66 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V 8,1 (cf A. Orbe, *o.c.*, 374-377).

ción, a todos se dirige el anuncio de Cristo. Es un anuncio del que la Iglesia es portadora, la Iglesia peregrinante que es misionera por su misma naturaleza, como nos ha enseñado el concilio Vaticano II (cf AG 2; 6). Y nos ha precisado todavía Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 5: «En esta palabra definitiva de su revelación Dios se ha dado a conocer del modo más pleno: él ha dicho a la humanidad quién es. Y esta autorrevelación definitiva de Dios es el motivo fundamental por el que la Iglesia es por su naturaleza misionera». La salvación de Cristo y el anuncio de la misma están ligados íntimamente a la revelación plena que Dios nos hace de sí mismo en Cristo.

Pero el anuncio de Cristo y de su obra salvadora no ha llegado de hecho a todos los hombres, a aquellos a quienes va destinado. Esto no significa que la salvación de Jesús no les pueda alcanzar. Bastará recordar una afirmación central del Vaticano II, *Gaudium et spes,* 22: «Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es en realidad una sola, la divina. Por ello debemos mantener que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de ser asociados, en la forma que Dios conoce, al misterio pascual»[67]. En los tiempos de pluralismo en que nos encontramos puede resultar llamativo que la Iglesia insista en mantener el carácter único y universal de la salvación de Cristo. No es el caso de repetir aquí las afirmaciones bíblicas y de la tradición a las que ya nos referimos al principio de nuestra exposición, y en las que se fundan las recientes afirmaciones del magisterio de la Iglesia[68]. Afirmaciones por cierto bien lejanas del menosprecio o de la falta de reconocimiento de los valores que se encuentran en quienes no comparten nuestra fe, en las diferentes culturas del mundo y en

67 Cf ib, 24; 29, Dios ha llamado a todos los hombres al mismo destino, no hay otra finalidad del hombre sino Dios mismo. Si el hombre no alcanza este destino se pierde definitivamente.

68 Bastará aludir a la encíclica *Redemptoris missio,* 5-6.10, entre otros lugares; la declaración *Dominus Iesus,* 13-15.

las religiones mismas[69]. También en ellas se encuentran semillas del Verbo y rayos de la Verdad que es Cristo. Este reconocimiento es un aspecto muy importante de la proclamación de la unidad y universalidad de la salvación en Cristo. Nos recuerda que esta universalidad incluye más que excluye, entre otras razones porque la mediación única de Jesús no se puede separar de la voluntad de salvación universal de Dios (cf 1Tim 2,3-5). Las reflexiones precedentes habrán mostrado, espero, una de las razones de la coherencia de esta posición. Cristo, unido a todo hombre y a toda la humanidad, quiere hacernos a todos partícipes de la vida y de la plenitud que no ha querido tener sin nosotros, esta vida que él ha recibido del Padre. Si a esta meta estamos todos llamados, no podemos pensar que haya caminos diversos para llegar a ella. No se trata de que Jesús nos dé una salvación cualquiera. La persona del Salvador, el Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros, determina esencialmente la salvación misma. Es lo que ya intuyó certeramente el anónimo autor de la llamada segunda carta de Clemente: «Tenemos que pensar de Jesucristo como de Dios para no tener en poca estima nuestra salvación»[70]. Los cristianos no podemos tener en poca estima ni nuestra salvación ni la de los demás. A ello nos lleva el amor a todos los hombres que Cristo nos enseña.

69 Recordaremos de nuevo *Redemptoris missio* 5-6; 28-29; 55-56; *Dominus Iesus* 8; 12.

70 *2Clem.* 1 1 (FP 4,174). Ambrosio de Milán, *De Fide* IV 10,130 *(Opera,*

4

La encarnación de Dios y la teología cristiana de las religiones[1]

«De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos» (Heb 1,1-2). Si ha sido una convicción cristiana desde los primeros tiempos la presencia constante de Dios en el mundo y su cercanía al hombre (He 17,27, «no está lejos de ninguno de nosotros»), es igualmente clara la persuasión de que en Cristo esta cercanía ha llegado al grado máximo e insuperable. Cuando Dios nos ha hablado mediante el Hijo, en toda su vida, en su muerte y en su resurrección, ha usado un lenguaje cualitativamente superior a cualquier otro. En efecto, de ningún otro modo se nos ha revelado en toda su hondura quién es Dios, sino en la demostración de su amor que se ha dado con el envío de su Hijo al mundo. En la encarnación del Hijo y en toda su vida se revela el misterio del amor de Dios a los hombres de manera totalmente insospechada. «Entregó al Hijo para librar al esclavo», canta, estupefacta, la liturgia pascual. «La prueba de que Dios nos ama es que siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8). «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único» (Jn 3,16). La revelación del amor de Dios Padre es posible porque en

las religiones mismas[69]. También en ellas se encuentran semillas del Verbo y rayos de la Verdad que es Cristo. Este reconocimiento es un aspecto muy importante de la proclamación de la unidad y universalidad de la salvación en Cristo. Nos recuerda que esta universalidad incluye más que excluye, entre otras razones porque la mediación única de Jesús no se puede separar de la voluntad de salvación universal de Dios (cf 1Tim 2,3-5). Las reflexiones precedentes habrán mostrado, espero, una de las razones de la coherencia de esta posición. Cristo, unido a todo hombre y a toda la humanidad, quiere hacernos a todos partícipes de la vida y de la plenitud que no ha querido tener sin nosotros, esta vida que él ha recibido del Padre. Si a esta meta estamos todos llamados, no podemos pensar que haya caminos diversos para llegar a ella. No se trata de que Jesús nos dé una salvación cualquiera. La persona del Salvador, el Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado por nosotros, determina esencialmente la salvación misma. Es lo que ya intuyó certeramente el anónimo autor de la llamada segunda carta de Clemente: «Tenemos que pensar de Jesucristo como de Dios para no tener en poca estima nuestra salvación»[70]. Los cristianos no podemos tener en poca estima ni nuestra salvación ni la de los demás. A ello nos lleva el amor a todos los hombres que Cristo nos enseña.

69 Recordaremos de nuevo *Redemptoris missio* 5-6; 28-29; 55-56; *Dominus Iesus* 8; 12.

70 *2Clem.* 1 1 (FP 4,174). AMBROSIO DE MILÁN, *De Fide* IV 10,130 *(Opera,* 15,316), decía en el fondo lo mismo con una formulación no exenta de ironía: «Tengan los arrianos el premio de su fe, no sea que reciban la vida eterna del Hijo». Cf A. NOVO CID-FUENTES, *Los Misterios de la vida de Cristo en Ambrosio de Milán*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela, 2003, 398.

4

La encarnación de Dios y la teología cristiana de las religiones[1]

«De una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todo, por quien también hizo los mundos» (Heb 1,1-2). Si ha sido una convicción cristiana desde los primeros tiempos la presencia constante de Dios en el mundo y su cercanía al hombre (He 17,27, «no está lejos de ninguno de nosotros»), es igualmente clara la persuasión de que en Cristo esta cercanía ha llegado al grado máximo e insuperable. Cuando Dios nos ha hablado mediante el Hijo, en toda su vida, en su muerte y en su resurrección, ha usado un lenguaje cualitativamente superior a cualquier otro. En efecto, de ningún otro modo se nos ha revelado en toda su hondura quién es Dios, sino en la demostración de su amor que se ha dado con el envío de su Hijo al mundo. En la encarnación del Hijo y en toda su vida se revela el misterio del amor de Dios a los hombres de manera totalmente insospechada. «Entregó al Hijo para librar al esclavo», canta, estupefacta, la liturgia pascual. «La prueba de que Dios nos ama es que siendo nosotros todavía pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8). «Tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo único» (Jn 3,16). La revelación del amor de Dios Padre es posible porque en

1 Publicado en A. CORDOVILLA PÉREZ-J. M. SÁNCHEZ CARO-S. DEL CURA ELENA (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006, 223-243.

Cristo, imagen de Dios invisible, en quien vemos al Padre mismo, nos ha amado hasta el extremo. El amor de Cristo es demostración del amor del Padre. Cristo es realmente Dios con nosotros en la participación en toda nuestra vida, probado en todo, semejante en todo a nosotros excepto en el pecado (cf Heb 4,15). Con su presencia, enviado «como hombre a los hombres»[2], el Hijo nos ha revelado a Dios y nos ha traído su salvación.

Pero la presencia de Cristo en el mundo no ha terminado con su vida mortal. Más aún, se ha hecho, después de su resurrección y ascensión a los cielos, más universal, aunque evidentemente más misteriosa. «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). Cristo se refiere ante todo a los discípulos que gozan siempre de su presencia y de su protección, sobre todo en los momentos difíciles. Pero el Señor resucitado lo abarca todo y la acción de su Espíritu no conoce límites. La Iglesia, cuerpo de Cristo, es el lugar por excelencia de esta presencia de Cristo y de su Espíritu, pero no es el lugar exclusivo de la misma. Cuando se aborda el problema de la teología de las religiones no se puede olvidar este presupuesto fundamental de la acción universal de Cristo y del Espíritu. Han pasado los tiempos de una comprensión estrecha de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación. La posibilidad de la salvación fuera de las fronteras visibles de la Iglesia es un dato adquirido no sólo en la teología católica sino también en el magisterio. Pero ni la Iglesia, a la que todos están ordenados, ni con muchísima mayor razón Cristo, único mediador, están ausentes de esta salvación. Si la posibilidad de salvación para todos los hombres no ofrece problema en la discusión teológica del momento, no se cierra el debate, a pesar de cualificadas intervenciones magisteriales, acerca de la universalidad de la mediación de Cristo en esta salvación[3].

No es el caso de informar sobre las diferentes escuelas y teorías que en los últimos años se han desarrollado sobre el particular. Quisiera sólo reflexionar sobre la relevancia de la encarnación, la manifestación máxima del amor de Dios a los hombres, para la salvación de todos. El acontecimiento único de la venida de Dios al mundo no puede dejar de tener una significación universal. Así lo ha entendido siempre la Iglesia.

1. La encarnación, evento único e irrepetible

La voluntad universal de salvación de Dios y la mediación única de Cristo, que se ha dado a sí mismo en rescate por todos, se hallan explícitamente relacionadas en el Nuevo Testamento (cf 1Tim 2,3-6). Jesús ha venido a quitar el pecado del mundo (cf Jn 1,29), en él Dios ha reconciliado el mundo consigo (cf 2Cor 5,18-19). La venida del Hijo de Dios a este mundo es en sí misma un evento salvador, que tiene efectos positivos para todos. Con la encarnación del Verbo viene toda la novedad, a pesar del anuncio profético que todo lo había anticipado, decía Ireneo[4]. Se trata de un acontecimiento único e irrepetible. El Nuevo Testamento

Einsiedeln-Friburgo 1995; C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, Recherches de Science Religieuse 86 (1998) 53-75; M. DE FRANÇA MIRANDA, *O cristianismo em face das religioes*, São Paulo 1998; M. SCHULZ, *Anfragen an die pluralistische Religions-theologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, Münchener theologische Zeitschrift 51 (2000) 125-150; G. IAMMARRONE, *La dottrina del primato assoluto e della signoria universale di Gesù Cristo nel dibattito attuale sul valore salvifico delle religioni*, en I. SANNA (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Roma 2000, 339-408; G. L. MÜLLER-M. SERRETTI (dirs.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*, Einsiedeln 2000; M. DHAVAMONY, *The Uniqueness and Universality of Jesus Christ*, Studia Missionalia 50 (2001) 179-216; A. AMATO, *La universalidad salvífica del misterio de la encarnación*, en J. PRADES (ed.), *El misterio a través de las formas*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2002, 143-161; C. DUQUOC, *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia 2003;

Cristo, imagen de Dios invisible, en quien vemos al Padre mismo, nos ha amado hasta el extremo. El amor de Cristo es demostración del amor del Padre. Cristo es realmente Dios con nosotros en la participación en toda nuestra vida, probado en todo, semejante en todo a nosotros excepto en el pecado (cf Heb 4,15). Con su presencia, enviado «como hombre a los hombres»[2], el Hijo nos ha revelado a Dios y nos ha traído su salvación.

Pero la presencia de Cristo en el mundo no ha terminado con su vida mortal. Más aún, se ha hecho, después de su resurrección y ascensión a los cielos, más universal, aunque evidentemente más misteriosa. «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20). Cristo se refiere ante todo a los discípulos que gozan siempre de su presencia y de su protección, sobre todo en los momentos difíciles. Pero el Señor resucitado lo abarca todo y la acción de su Espíritu no conoce límites. La Iglesia, cuerpo de Cristo, es el lugar por excelencia de esta presencia de Cristo y de su Espíritu, pero no es el lugar exclusivo de la misma. Cuando se aborda el problema de la teología de las religiones no se puede olvidar este presupuesto fundamental de la acción universal de Cristo y del Espíritu. Han pasado los tiempos de una comprensión estrecha de la necesidad de la pertenencia a la Iglesia para la salvación. La posibilidad de la salvación fuera de las fronteras visibles de la Iglesia es un dato adquirido no sólo en la teología católica sino también en el magisterio. Pero ni la Iglesia, a la que todos están ordenados, ni con muchísima mayor razón Cristo, único mediador, están ausentes de esta salvación. Si la posibilidad de salvación para todos los hombres no ofrece problema en la discusión teológica del momento, no se cierra el debate, a pesar de cualificadas intervenciones magisteriales, acerca de la universalidad de la mediación de Cristo en esta salvación[3].

2 *A Diogneto* 7,4 (SCh 33bis,68).

3 Ingente la bibliografía sobre la cuestión. Sin ninguna pretensión de ser exhaustivos señalamos: K. H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christ im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln-Friburgo 1995; C. Geffré, *Pour un christianisme mondial*, Recherches de Science Religieuse 86 (1998) 53-75; M. de França Miranda, *O cristianismo em face das religioes*, São Paulo 1998; M. Schulz, *Anfragen an die pluralistische Religions-theologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, Münchener theologische Zeitschrift 51 (2000) 125-150; G. Iammarrone, *La dottrina del primato assoluto e della signoria universale di Gesù Cristo nel dibattito attuale sul valore salvifico delle religioni*, en I. Sanna (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Roma 2000, 339-408; G. L. Müller-M. Serretti (dirs.), *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*, Einsiedeln 2000; M. Dhavamony, *The Uniqueness and Universality of Jesus Christ*, Studia Missionalia 50 (2001) 179-216; A. Amato, *La universalidad salvífica del misterio de la encarnación*, en J. Prades (ed.), *El misterio a través de las formas*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2002, 143-161; C. Duquoc, *L'unico Cristo. La sinfonia differita*, Brescia 2003; G. Gäde, *Cristo nelle religioni*, Roma 2004; A. Mazur, *L'insegnamento di Giovanni Paolo II sulle altre religioni*, Roma 2004; M. Dhavamony, *Wordl Religions in the History of Salvation*, Washington 2004.

No es el caso de informar sobre las diferentes escuelas y teorías que en los últimos años se han desarrollado sobre el particular. Quisiera sólo reflexionar sobre la relevancia de la encarnación, la manifestación máxima del amor de Dios a los hombres, para la salvación de todos. El acontecimiento único de la venida de Dios al mundo no puede dejar de tener una significación universal. Así lo ha entendido siempre la Iglesia.

1. La encarnación, evento único e irrepetible

La voluntad universal de salvación de Dios y la mediación única de Cristo, que se ha dado a sí mismo en rescate por todos, se hallan explícitamente relacionadas en el Nuevo Testamento (cf 1Tim 2,3-6). Jesús ha venido a quitar el pecado del mundo (cf Jn 1,29), en él Dios ha reconciliado el mundo consigo (cf 2Cor 5,18-19). La venida del Hijo de Dios a este mundo es en sí misma un evento salvador, que tiene efectos positivos para todos. Con la encarnación del Verbo viene toda la novedad, a pesar del anuncio profético que todo lo había anticipado, decía Ireneo[4]. Se trata de un acontecimiento único e irrepetible. El Nuevo Testamento

4 Cf Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* IV 34,1 (SCh 100,846-848).

insiste como es bien sabido en que la acción redentora de Cristo ha tenido lugar una sola vez, y una vez para siempre (cf Heb 7,27; 9,12.26-28; 10,10; 1Pe 3,18). La unicidad del sacrificio de Cristo se ha de ver en relación íntima con la unicidad de la encarnación. El Hijo ha venido al mundo una sola vez para librarnos del pecado. Su venida gloriosa al final de los tiempos no será una repetición de este evento. Será la manifestación plena del dominio sobre todo y de la victoria sobre el pecado que ya ha alcanzado en su muerte y resurrección. Una sola vez el Hijo se ha encarnado y una sola vez se ha ofrecido en rescate por todos al derramar su sangre en la cruz. No hay otro mediador ni otro sacrificio. La unicidad de la mediación de Cristo en la salvación, convicción repetidamente atestiguada en todo el Nuevo Testamento (He 4,12; Jn 3,16-17; 14,6, etc. además de los textos ya citados), ha llevado ya a los mismos autores neotestamentarios a hablar de la mediación del único Señor Jesucristo en la creación (cf 1Cor 8,6; Col 1,15-17; Jn 1,3.10; Heb 1,2). Se establece así con claridad, aunque de manera implícita, un nexo profundo entre la salvación que Cristo trae al mundo y la totalidad de la creación y en particular de los hombres. Cristo ha de ser predicado a todos, porque todos los hombres son destinatarios de su salvación y por consiguiente lo son también de su mensaje.

Cristo tiene por tanto una relevancia universal. A partir de este evento han leído la historia los cristianos. Uno de los primeros problemas con los que se han tenido que confrontar es el de la unidad de la historia de la salvación y por tanto de la «identidad» del Dios que se manifestó repetidas veces en el Antiguo Testamento. Uno y el mismo es el Dios creador y el Padre de Jesús, que se ha hecho presente a los hombres desde el principio mediante su Hijo. Si el Hijo de Dios se ha hecho nuestro hermano, si ha compartido nuestra condición, la cercanía de Dios a su pueblo

comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo» (1Cor 10,4). Los Padres de los primeros siglos han atribuido al Hijo las teofanías del Antiguo Testamento[5]. Si es el Hijo el que se ha encarnado, Dios se ha hecho visible siempre por medio de él. «Visibile Patris Filius», lo visible del Padre es el Hijo, decía Ireneo[6]. El mismo obispo de Lión insistía en que por la voluntad del Padre el Verbo de Dios siempre ha estado junto a los hombres y los ha acompañado, «semper humani generi adest»[7]. San Justino y Clemente Alejandrino han hablado del Logos del que todo el género humano de algún modo puede participar, pero que sólo en Cristo se manifiesta plenamente y por tanto sólo los cristianos conocen en su integridad[8]. No podemos pensar por tanto en una acción divina, ni en la salvación como tampoco en la creación, que no tenga nada que ver con la encarnación y con la vida entera de Jesús de Nazaret, sobre todo con su misterio pascual. Jesús es el principio y el fin (Ap 22,13), él es «el fin de la

5 Cf Justino, *Apol.* I 62-63 (Wartelle,184-186); *Dial. Triph.* 56-62 (Marcovich 161-164); Teófilo de Antioquía, *Ad. Autol.* II 22 (SCh 20,154); Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* IV 5,2; 7,4; 20,7-11 (SCh 100, 428-430; 462; 646-662); Clemente Alejandrino, *Ped.* I 7,57,2 (SCh 70,212); *Strom.* V 6,34,1 (SCh 278,80); VII 10,58,3 (SCh 428,188-190); *Exc. ex Theod.* 10,5; 12,1; 23,5, el Hijo solo visible a los ángeles (SCh 23, 78-80;82;108); Tertuliano, *Adv. Prax.* XIV-XVI (Scarpat 178-190); *Adv. Marc.* II 27,3-5; III 6-7 (CCL 1, 506; 514-518)); Novaciano, *Trin.* XVIII-XIX (CCL 4,44-50); Hilario de Poitiers, *Trin.* IV 27-42; V 11-22 (CCL 62,130-149; 160-173), entre otros muchos. Todavía León Magno, después que san Agustín haya cambiado el planteamiento tradicional, mantendrá las antiguas posiciones: *Ep.* 31,2 (PL 54,971).

6 *Adv. Haer.* IV 6,6 (SCh 100,450)

7 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 16,6 (SCh 211,312); cf III 18,1 (342); IV 6,7; 20,4; 28,2 (SCh 100,454; 634-636;758); V 16,1 (SCh 153,214); *Demonstr.* 12 (FP 2,81-82).

8 Justino, *Apologia* I 46,2 (Wartelle, 160): «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado»; II 8, 3 (208): «Nada pues tiene de maravilla, si desenmascarados [los demonios] tratan también de hacer odiosos, y

insiste como es bien sabido en que la acción redentora de Cristo ha tenido lugar una sola vez, y una vez para siempre (cf Heb 7,27; 9,12.26-28; 10,10; 1Pe 3,18). La unicidad del sacrificio de Cristo se ha de ver en relación íntima con la unicidad de la encarnación. El Hijo ha venido al mundo una sola vez para librarnos del pecado. Su venida gloriosa al final de los tiempos no será una repetición de este evento. Será la manifestación plena del dominio sobre todo y de la victoria sobre el pecado que ya ha alcanzado en su muerte y resurrección. Una sola vez el Hijo se ha encarnado y una sola vez se ha ofrecido en rescate por todos al derramar su sangre en la cruz. No hay otro mediador ni otro sacrificio. La unicidad de la mediación de Cristo en la salvación, convicción repetidamente atestiguada en todo el Nuevo Testamento (He 4,12; Jn 3,16-17; 14,6, etc. además de los textos ya citados), ha llevado ya a los mismos autores neotestamentarios a hablar de la mediación del único Señor Jesucristo en la creación (cf 1Cor 8,6; Col 1,15-17; Jn 1,3.10; Heb 1,2). Se establece así con claridad, aunque de manera implícita, un nexo profundo entre la salvación que Cristo trae al mundo y la totalidad de la creación y en particular de los hombres. Cristo ha de ser predicado a todos, porque todos los hombres son destinatarios de su salvación y por consiguiente lo son también de su mensaje.

Cristo tiene por tanto una relevancia universal. A partir de este evento han leído la historia los cristianos. Uno de los primeros problemas con los que se han tenido que confrontar es el de la unidad de la historia de la salvación y por tanto de la «identidad» del Dios que se manifestó repetidas veces en el Antiguo Testamento. Uno y el mismo es el Dios creador y el Padre de Jesús, que se ha hecho presente a los hombres desde el principio mediante su Hijo. Si el Hijo de Dios se ha hecho nuestro hermano, si ha compartido nuestra condición, la cercanía de Dios a su pueblo durante toda la historia de Israel ha sido una anticipación de la encarnación que da el sentido definitivo a la historia: «...todos

comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo» (1Cor 10,4). Los Padres de los primeros siglos han atribuido al Hijo las teofanías del Antiguo Testamento[5]. Si es el Hijo el que se ha encarnado, Dios se ha hecho visible siempre por medio de él. «Visibile Patris Filius», lo visible del Padre es el Hijo, decía Ireneo[6]. El mismo obispo de Lión insistía en que por la voluntad del Padre el Verbo de Dios siempre ha estado junto a los hombres y los ha acompañado, «semper humani generi adest»[7]. San Justino y Clemente Alejandrino han hablado del Logos del que todo el género humano de algún modo puede participar, pero que sólo en Cristo se manifiesta plenamente y por tanto sólo los cristianos conocen en su integridad[8]. No podemos pensar por tanto en una acción divina, ni en la salvación como tampoco en la creación, que no tenga nada que ver con la encarnación y con la vida entera de Jesús de Nazaret, sobre todo con su misterio pascual. Jesús es el principio y el fin (Ap 22,13), él es «el fin de la

5 Cf Justino, *Apol.* I 62-63 (Wartelle,184-186); *Dial. Triph.* 56-62 (Marcovich 161-164); Teófilo de Antioquía, *Ad. Autol.* II 22 (SCh 20,154); Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* IV 5,2; 7,4; 20,7-11 (SCh 100, 428-430; 462; 646-662); Clemente Alejandrino, *Pad.* I 7,57,2 (SCh 70,212); *Strom.* V 6,34,1 (SCh 278,80); VII 10,58,3 (SCh 428,188-190); *Exc. ex Theod.* 10,5; 12,1; 23,5, el Hijo solo visible a los ángeles (SCh 23, 78-80;82;108); Tertuliano, *Adv. Prax.* XIV-XVI (Scarpat 178-190); *Adv. Marc.* II 27,3-5; III 6-7 (CCL 1, 506; 514-518)); Novaciano, *Trin.* XVIII-XIX (CCL 4,44-50); Hilario de Poitiers, *Trin.* IV 27-42; V 11-22 (CCL 62,130-149; 160-173), entre otros muchos. Todavía León Magno, después que san Agustín haya cambiado el planteamiento tradicional, mantendrá las antiguas posiciones: *Ep.* 31,2 (PL 54,971).

6 *Adv. Haer.* IV 6,6 (SCh 100,450)

7 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 16,6 (SCh 211,312); cf III 18,1 (342); IV 6,7; 20,4; 28,2 (SCh 100,454; 634-636;758); V 16,1 (SCh 153,214); *Demonstr.* 12 (FP 2,81-82).

8 Justino, *Apologia* I 46,2 (Wartelle, 160): «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo, de que todo el género humano ha participado»; II 8, 3 (208): «Nada pues tiene de maravilla, si desenmascarados [los demonios] tratan también de hacer odiosos, y con más empeño, a los que viven no ya conforme a una parte del Verbo seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total, que es Cristo». He tomado las traducciones de D. Ruiz Bueno, BAC 116, 232; 209. Cf Clemente Alejandrino, *Protr.* I 6,4; X 98,4 (SCh 2bis 60; 166); *Paed.* I 11,96 (SCh 70,280).

historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones»[9]. Jesús es el que da a la historia su sentido definitivo, porque inserto en ella, le da una dimensión trascendente. La encarnación del Hijo nos ha revelado quién es Dios en cuanto él mismo ha entrado en la historia humana, y de la muerte y resurrección de Jesús esta historia ha recibido su sentido y su dirección definitiva, la de caminar hacia la recapitulación en Cristo de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (cf Ef 1,10).

2. «El Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre»

Para ningún ser humano es indiferente que el Hijo de Dios se haya hecho hombre y haya entrado en la historia de los hombres. El Logos es la luz que ilumina a todo hombre al venir a este mundo (cf Jn 1,9)[10]. A todos llega, aunque no siempre sepamos cómo, la luz que es el Verbo encarnado. Por otra parte, la encarnación no ha disminuido la divinidad del Hijo, y no ha eliminado ni disminuido la humanidad, sino que la ha enaltecido: «humana augens, divina non minuens», reza la conocida formulación de san

9 GS 45; cf Pablo VI, aloc. del 3 de febrero de 1965. GS 10: «Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su altísima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse (cf He 4,12). Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro». Juan Pablo II, *Redemptoris missio,* 6: «Esta singularidad única de Cristo le confiere una significación absoluta y universal, en virtud de la cual, estando en la historia, es el centro y el fin de esta misma historia: "Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin" (Ap 22,13)».

León Magno[11]. Y lo que en principio se pensó como expresión de la dignidad de la naturaleza humana del Señor, puede ser extendido, sin forzar en absoluto los términos, al género humano en su universalidad. El concilio Vaticano II se ha expresado de este modo: «Dado que en él [Cristo], la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, por ello mismo ha sido elevada, también en nosotros, a una sublime dignidad. Pues el mismo Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo *(quodammodo)* con todo hombre» (GS 22)[12]. La elevación de la naturaleza humana tiene lugar por tanto no solamente en Cristo, que la ha asumido en su misma persona (unión según la hipóstasis), sino también en todos nosotros. La razón es la unión misteriosa, pero no por ello menos real, de Cristo con todo hombre por el hecho mismo de la encarnación[13]. El Vaticano II recoge, en términos más personales, lo que ha sido una doctrina muy frecuente de los Padres de la Iglesia, que han enseñado repetidamente que Cristo, al encarnarse, se ha unido a toda la naturaleza humana. Esta unión constituye el presupuesto de nuestra participación en la vida de Cristo glorioso, elevados con él y en él a la vida divina. Ireneo, uno de los grandes representantes de esta tradición, cierra con estas palabras su tratado contra las herejías:

> [Se revela asimismo] un solo Hijo, que llevó a cabo la voluntad del Padre. Y un solo linaje humano, en el cual se cumplen los misterios del Dios *que los ángeles apetecen contemplar* (1Pe 1,12), incapaces de escrutar la sabiduría de Dios, por cuyo medio se consuma su plasma,

11 *Tomus ad Flavianum* (DH 293).

12 El texto prosigue así: «Trabajó con manos humanas, pensó con inteligencia humana, amó con corazón humano. Nacido de la Virgen María se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros excepto en el pecado». Cf también GS 24; 32; Juan Pablo II, *Redemptor hominis,* 13.

historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones»[9]. Jesús es el que da a la historia su sentido definitivo, porque inserto en ella, le da una dimensión trascendente. La encarnación del Hijo nos ha revelado quién es Dios en cuanto él mismo ha entrado en la historia humana, y de la muerte y resurrección de Jesús esta historia ha recibido su sentido y su dirección definitiva, la de caminar hacia la recapitulación en Cristo de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (cf Ef 1,10).

2. «El Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre»

Para ningún ser humano es indiferente que el Hijo de Dios se haya hecho hombre y haya entrado en la historia de los hombres. El Logos es la luz que ilumina a todo hombre al venir a este mundo (cf Jn 1,9)[10]. A todos llega, aunque no siempre sepamos cómo, la luz que es el Verbo encarnado. Por otra parte, la encarnación no ha disminuido la divinidad del Hijo, y no ha eliminado ni disminuido la humanidad, sino que la ha enaltecido: «humana augens, divina non minuens», reza la conocida formulación de san

9 GS 45; cf Pablo VI, aloc. del 3 de febrero de 1965. GS 10: «Cree la Iglesia que Cristo, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su altísima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse (cf He 4,12). Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y Maestro». Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 6: «Esta singularidad única de Cristo le confiere una significación absoluta y universal, en virtud de la cual, estando en la historia, es el centro y el fin de esta misma historia: "Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin" (Ap 22,13)».

10 La traducción de ese verso en la Vulgata reza: «...qui illuminat omnem hominem venientem in mundum». Pero no es ésta la interpretación que favorecen muchos exegetas autorizados. La iluminación a todo hombre se ha de relacionar con la venida del Logos a este mundo. La Neovulgata ha traducido: «...veniens in mundum».

León Magno[11]. Y lo que en principio se pensó como expresión de la dignidad de la naturaleza humana del Señor, puede ser extendido, sin forzar en absoluto los términos, al género humano en su universalidad. El concilio Vaticano II se ha expresado de este modo: «Dado que en él [Cristo], la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida, por ello mismo ha sido elevada, también en nosotros, a una sublime dignidad. Pues el mismo Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo *(quodammodo)* con todo hombre» (GS 22)[12]. La elevación de la naturaleza humana tiene lugar por tanto no solamente en Cristo, que la ha asumido en su misma persona (unión según la hipóstasis), sino también en todos nosotros. La razón es la unión misteriosa, pero no por ello menos real, de Cristo con todo hombre por el hecho mismo de la encarnación[13]. El Vaticano II recoge, en términos más personales, lo que ha sido una doctrina muy frecuente de los Padres de la Iglesia, que han enseñado repetidamente que Cristo, al encarnarse, se ha unido a toda la naturaleza humana. Esta unión constituye el presupuesto de nuestra participación en la vida de Cristo glorioso, elevados con él y en él a la vida divina. Ireneo, uno de los grandes representantes de esta tradición, cierra con estas palabras su tratado contra las herejías:

> [Se revela asimismo] un solo Hijo, que llevó a cabo la voluntad del Padre. Y un solo linaje humano, en el cual se cumplen los misterios del Dios *que los ángeles apetecen contemplar* (1Pe 1,12), incapaces de escrutar la sabiduría de Dios, por cuyo medio se consuma su plasma,

11 *Tomus ad Flavianum* (DH 293).

12 El texto prosigue así: «Trabajó con manos humanas, pensó con inteligencia humana, amó con corazón humano. Nacido de la Virgen María se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejante en todo a nosotros excepto en el pecado». Cf también GS 24; 32; Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 13.

13 Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* I E 4 (cf *Documentos1979-1976*, ed. C. Pozo, BAC, Madrid 1998, 254): «Cuanto más profundamente desciende Jesucristo en la participación de la miseria humana, tanto más alto asciende el hombre en la participación de la vida divina».

> dotado de la misma forma y cuerpo que el Hijo *(conformatum et concorporatum Filio)*. De esta suerte, el Verbo fruto de Él y primogénito [de la creación] desciende a lo creado, esto es, al plasma, aprehendido además por él; a su vez, lo creado aprehende al Verbo y asciende a Él, por encima de los ángeles (*supergrediens angelos*)[14], y se hace imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26)[15].

Cirilo de Alejandría, por su parte, comenta Jn 1,14 en estos términos:

> Todos, en efecto, estamos en Cristo, y la persona común de la humanidad goza de su vida en él... Así el Verbo ha habitado en nosotros mediante un solo cuerpo, de modo que, una vez que se ha formado un solo Hijo de Dios en el poder, su dignidad se comunicara, según el Espíritu de santidad (cf Rom 1,4) a toda la humanidad, y así, por medio de uno de nosotros, alcanzáramos también nosotros aquellas palabras: *Dioses sois, e hijos del Altísimo todos* (Sal 82,6; Jn 10,34). ¿Acaso no es claro para todos que él se rebajó a la naturaleza de siervo, sin sacar de esta condición ningún provecho, sino que se dio a nosotros para que nos enriqueciéramos de su pobreza (cf 2Cor 8,9) y, elevándonos, mediante la semejanza

14 León Magno parece hacerse eco de esta fórmula en su *Sermo 1 de Ascensione*, 4 (PL 54,396): «humani generis natura... supergressura angelicos ordines».

15 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V 36,3. Trad. de A. Orbe, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus Haereses»* III, Madrid-Toledo 1988, 633-655; se puede ver también el extenso comentario al texto en este mismo lugar. Sobre la unión de Cristo con todos los hombres había dicho ya Ireneo en *Adv. Haer.* V 15,2, en relación con la parábola de la oveja perdida; cf A. Orbe, *Teología de san Ireneo...* II, Madrid- Toledo 1987, 46-47. Esta parábola ha sido interpretada con frecuencia en el sentido de que toda la humanidad es la oveja perdida que Jesús pone sobre sus hombros cuando se encarna para llevarla al paraíso; cf, por ejemplo, Hilario de Poitiers, *In Mat.* 18,6 (SCh 254,80); *Tract. Myst.* I 18 (SCh 19bis, 106-108); Gregorio de Nisa, *Contra Apoll.* 16 (PG 45, 1153): «Esta oveja somos nosotros, los hombres, que nos

> con él, a su propio bien inefable, nos hiciéramos, mediante la fe, dioses e hijos de Dios? Ha habitado, en efecto, en nosotros aquel que por naturaleza es Hijo de Dios. Por ello en su Espíritu clamamos «Abba, Padre» (Rom, 8,15; Gál 4,6). El Verbo habita en todos, en un templo, lo que asume por nosotros y de nosotros, para que, manteniéndonos a todos en sí mismo, reconciliase a todos en un solo cuerpo, como dice Pablo (cf Ef 2,16)[16].

Como en el texto ya citado de Ireneo aparece tal vez aquí todavía con mayor claridad cómo la unión con toda la humanidad constituye el presupuesto y la base para que Cristo, en virtud de su muerte y resurrección, nos conceda el don del Espíritu, nos haga hijos en él, nos divinice. El hecho de que el Hijo de Dios se haya hecho hombre y haya compartido nuestra condición nos afecta a todos. La antigua teología del intercambio, tan cercana a la que acabamos de recordar, lo pone de relieve: «Nuestro Señor Jesucristo... *por su amor sin medida* (cf Ef 3,19), se hizo lo que nosotros, para hacernos perfectos con la perfección de Él»[17]. La salvación del hombre no puede ser otra sino la participación en la vida de Cristo. Tiene como único fundamento, en el único orden salvífico existente, en la comunicación de la vida divina que nos hace Jesús muerto y resucitado a partir de su humanidad glorificada, la misma que ha recibido de María por la acción del Espíritu Santo.

16 Cirilo de Alejandría, *In Joh. Evang.* I 9 (PG 73,161-164). Se pueden recordar algunas de las formulaciones de Hilario de Poitiers: *In Mt.* 19,5 (SCh 258,94): «omnium nostrum corpus adsumpsit»; *Tr. Ps.* 54,9 (CCL 61,146): «universitatis nostrae caro est factus».

17 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V praef.; cf A. Orbe, *Teología de san Ireneo...* I, Madrid-Toledo 1985, 48-49. El motivo del intercambio que Ireneo inicia ya en Adv.

> dotado de la misma forma y cuerpo que el Hijo *(conformatum et concorporatum Filio)*. De esta suerte, el Verbo fruto de Él y primogénito [de la creación] desciende a lo creado, esto es, al plasma, aprehendido además por él; a su vez, lo creado aprehende al Verbo y asciende a Él, por encima de los ángeles (*supergrediens angelos*)[14], y se hace imagen y semejanza de Dios (cf Gén 1,26)[15].

Cirilo de Alejandría, por su parte, comenta Jn **1,14** en estos términos:

> Todos, en efecto, estamos en Cristo, y la persona común de la humanidad goza de su vida en él... Así el Verbo ha habitado en nosotros mediante un solo cuerpo, de modo que, una vez que se ha formado un solo Hijo de Dios en el poder, su dignidad se comunicara, según el Espíritu de santidad (cf Rom 1,4) a toda la humanidad, y así, por medio de uno de nosotros, alcanzáramos también nosotros aquellas palabras: *Dioses sois, e hijos del Altísimo todos* (Sal 82,6; Jn 10,34). ¿Acaso no es claro para todos que él se rebajó a la naturaleza de siervo, sin sacar de esta condición ningún provecho, sino que se dio a nosotros para que nos enriqueciéramos de su pobreza (cf 2Cor 8,9) y, elevándonos, mediante la semejanza

14 León Magno parece hacerse eco de esta fórmula en su *Sermo 1 de Ascensione*, 4 (PL 54,396): «humani generis natura... supergressura angelicos ordines».

15 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V 36,3. Trad. de A. Orbe, *Teología de san Ireneo. Comentario al libro V del «Adversus Haereses»* III, Madrid-Toledo 1988, 633-655; se puede ver también el extenso comentario al texto en este mismo lugar. Sobre la unión de Cristo con todos los hombres había dicho ya Ireneo en *Adv. Haer.* V 15,2, en relación con la parábola de la oveja perdida; cf A. Orbe, *Teología de san Ireneo...* II, Madrid- Toledo 1987, 46-47. Esta parábola ha sido interpretada con frecuencia en el sentido de que toda la humanidad es la oveja perdida que Jesús pone sobre sus hombros cuando se encarna para llevarla al paraíso; cf, por ejemplo, Hilario de Poitiers, *In Mat.* 18,6 (SCh 254,80); *Tract. Myst.* I 18 (SCh 19bis, 106-108); Gregorio de Nisa, *Contra Apoll.* 16 (PG 45, 1153): «Esta oveja somos nosotros, los hombres, que nos hemos separado por el pecado de las cien ovejas razonables. El Salvador toma sobre sus hombros la oveja entera, puesto que no se había perdido en parte sólo. Puesto que se había perdido toda entera, ha sido llevada entera al paraíso. El pastor la lleva sobre sus hombros, es decir, en su divinidad».

> con él, a su propio bien inefable, nos hiciéramos, mediante la fe, dioses e hijos de Dios? Ha habitado, en efecto, en nosotros aquel que por naturaleza es Hijo de Dios. Por ello en su Espíritu clamamos «Abba, Padre» (Rom, 8,15; Gál 4,6). El Verbo habita en todos, en un templo, lo que asume por nosotros y de nosotros, para que, manteniéndonos a todos en sí mismo, reconciliase a todos en un solo cuerpo, como dice Pablo (cf Ef 2,16)[16].

Como en el texto ya citado de Ireneo aparece tal vez aquí todavía con mayor claridad cómo la unión con toda la humanidad constituye el presupuesto y la base para que Cristo, en virtud de su muerte y resurrección, nos conceda el don del Espíritu, nos haga hijos en él, nos divinice. El hecho de que el Hijo de Dios se haya hecho hombre y haya compartido nuestra condición nos afecta a todos. La antigua teología del intercambio, tan cercana a la que acabamos de recordar, lo pone de relieve: «Nuestro Señor Jesucristo... *por su amor sin medida* (cf Ef 3,19), se hizo lo que nosotros, para hacernos perfectos con la perfección de Él»[17]. La salvación del hombre no puede ser otra sino la participación en la vida de Cristo. Tiene como único fundamento, en el único orden salvífico existente, en la comunicación de la vida divina que nos hace Jesús muerto y resucitado a partir de su humanidad glorificada, la misma que ha recibido de María por la acción del Espíritu Santo.

16 Cirilo de Alejandría, *In Joh. Evang.* I 9 (PG 73,161-164). Se pueden recordar algunas de las formulaciones de Hilario de Poitiers: *In Mt.* 19,5 (SCh 258,94): «omnium nostrum corpus adsumpsit»; *Tr. Ps.* 54,9 (CCL 61,146): «universitatis nostrae caro est factus».

17 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V praef.; cf A. Orbe, *Teología de san Ireneo...* I, Madrid-Toledo 1985, 48-49. El motivo del intercambio, que Ireneo inicia ya en Adv. Haer. III18,7; 19,1 (SCh 211,366; 374); IV 20,3; 33,4 (SCh 100, 634; 810) encontrará muy gran acogida en la patrística. Otras referencias se encontrarán en L. F. Ladaria, *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid [3]2001,151.

3. La encarnación y la definición del hombre

Pero hay más: ¿tiene desde siempre algo que ver con Cristo, el Hijo de Dios encarnado, el hombre que en Cristo es salvado? Es un hecho, que durante siglos, la relación del hombre con Cristo se ha visto más en el terreno de redención y de la salvación escatológica que en el de la protología. Se explica perfectamente este hecho, porque es evidente que el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia han insistido sobre todo en esta dirección. Es la salvación en Cristo la que ha sido, y sigue siendo, objeto primario del anuncio de la Iglesia. Pero la teología de los últimos decenios ha puesto de relieve algunos aspectos presentes en la tradición que hacen ver más claramente la relación de Cristo con todo hombre ya por el hecho mismo de la creación. El Nuevo Testamento, ante todo, afirma que Cristo es la imagen de Dios (2Cor 4,4; Col 1,15). Y por otra parte nos dice que el hombre está llamado a reproducir la imagen de Cristo, el hombre celeste (Rom 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18). ¿Significan algo estos datos para la interpretación cristiana de Gén 1,26-27, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios? Algunos padres de los primeros siglos así lo han entendido. Ante todo Ireneo, para quien sólo con la encarnación del Hijo aparece con evidencia lo que quiere decir que el hombre es imagen de Dios; más aún, sólo en este momento se realiza en plenitud lo que el Génesis había anunciado: desde el comienzo mismo de la creación, la tierra virgen de que Dios se sirve para moldear el cuerpo del Adán primero es figura de María, la virgen de la que nacerá el nuevo Adán[18]. Todavía con más claridad indica

18 Ireneo de Lyon, *Demonst.* 22 (FP 2,106): «Y la imagen de Dios es el Hijo a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué en los últimos tiempos se ha manifestado, para dar a entender que la imagen era semejante a sí»; 32 (123): «De esta

Tertuliano que en el barro con el que Dios plasmó a Adán se estaba pensando ya en Cristo que iba a hacerse hombre[19]. El que tenía que ser el hombre más verdadero y más pleno quiso que fuera llamado hombre el que iba a ser hecho según su imagen y semejanza[20]. En estas ideas se ha inspirado el concilio Vaticano II cuando ha dicho que el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado y que Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre (GS 22).

La teología católica de la segunda mitad del s. XX ha puesto de nuevo de relieve éstas y parecidas ideas. Se ha de mencionar necesariamente la fecunda intuición de Karl Rahner que se ha referido a la posibilidad de la encarnación como la condición de posibilidad de la creación. En la encarnación del Hijo, la creación de su humanidad se ha producido en el hecho y por el hecho mismo de asumirla, de manera que la humanidad de Jesús no existe si no es en cuanto asumida por el Verbo. Dios puede hacer completamente suya la realidad creatural, puede expresarse en ella asumiéndola. Esta capacidad divina, que la encarnación nos ha mostrado, funda la posibilidad de expresarse en la creación; ésta, y en particular el ser humano, constituye la gramática de la revelación y autoexpresión divinas en la encarnación del Hijo. Así el hombre es lo que surge cuando Dios quiere ser «no-dios»[21].

y semejanza de Dios»; cf también *Adv. Haer.* III 21,10; 22,3 (SCh 211,428-430; 438); V 16,2 (SCh 153,216). El paralelismo de la tierra virgen aparece todavía en Hilario de Poitiers, *Trac. Myst.* I 2 (SCh 18bis,76).

19 Tertuliano, *De carnis res.* 6 (CCL 2,928): «Quodqumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus. Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi... In limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus». La primera parte de este texto se cita en nota en GS 22.

20 Tertuliano, *Adv. Prax.* XII 3-4 (Scarpat 170-172): «Cum quibus enim faciebat et quibus faciebat similem? Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritui vero qui erat sanctificaturus hominem... Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad Filii

3. La encarnación y la definición del hombre

Pero hay más: ¿tiene desde siempre algo que ver con Cristo, el Hijo de Dios encarnado, el hombre que en Cristo es salvado? Es un hecho, que durante siglos, la relación del hombre con Cristo se ha visto más en el terreno de redención y de la salvación escatológica que en el de la protología. Se explica perfectamente este hecho, porque es evidente que el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia han insistido sobre todo en esta dirección. Es la salvación en Cristo la que ha sido, y sigue siendo, objeto primario del anuncio de la Iglesia. Pero la teología de los últimos decenios ha puesto de relieve algunos aspectos presentes en la tradición que hacen ver más claramente la relación de Cristo con todo hombre ya por el hecho mismo de la creación. El Nuevo Testamento, ante todo, afirma que Cristo es la imagen de Dios (2Cor 4,4; Col 1,15). Y por otra parte nos dice que el hombre está llamado a reproducir la imagen de Cristo, el hombre celeste (Rom 8,29; 1Cor 15,49; 2Cor 3,18). ¿Significan algo estos datos para la interpretación cristiana de Gén 1,26-27, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios? Algunos padres de los primeros siglos así lo han entendido. Ante todo Ireneo, para quien sólo con la encarnación del Hijo aparece con evidencia lo que quiere decir que el hombre es imagen de Dios; más aún, sólo en este momento se realiza en plenitud lo que el Génesis había anunciado: desde el comienzo mismo de la creación, la tierra virgen de que Dios se sirve para moldear el cuerpo del Adán primero es figura de María, la virgen de la que nacerá el nuevo Adán[18]. Todavía con más claridad indica

18 IRENEO DE LYON, *Demonst.* 22 (FP 2,106): «Y la imagen de Dios es el Hijo a cuya imagen ha sido hecho el hombre. He aquí por qué en los últimos tiempos se ha manifestado, para dar a entender que la imagen era semejante a sí»; 32 (123): «De esta tierra, pues, todavía virgen, Dios tomo barro y plasmó al hombre, principio del género humano. Para dar pues cumplimiento a este hombre, asumió el Señor la misma disposición suya de corporeidad, que nació de una Virgen por la Voluntad y Sabiduría de Dios... para que se cumpliese lo que en el principio se había escrito: el hombre imagen

Tertuliano que en el barro con el que Dios plasmó a Adán se estaba pensando ya en Cristo que iba a hacerse hombre[19]. El que tenía que ser el hombre más verdadero y más pleno quiso que fuera llamado hombre el que iba a ser hecho según su imagen y semejanza[20]. En estas ideas se ha inspirado el concilio Vaticano II cuando ha dicho que el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado y que Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre (GS 22).

La teología católica de la segunda mitad del s. XX ha puesto de nuevo de relieve éstas y parecidas ideas. Se ha de mencionar necesariamente la fecunda intuición de Karl Rahner que se ha referido a la posibilidad de la encarnación como la condición de posibilidad de la creación. En la encarnación del Hijo, la creación de su humanidad se ha producido en el hecho y por el hecho mismo de asumirla, de manera que la humanidad de Jesús no existe si no es en cuanto asumida por el Verbo. Dios puede hacer completamente suya la realidad creatural, puede expresarse en ella asumiéndola. Esta capacidad divina, que la encarnación nos ha mostrado, funda la posibilidad de expresarse en la creación; ésta, y en particular el ser humano, constituye la gramática de la revelación y autoexpresión divinas en la encarnación del Hijo. Así el hombre es lo que surge cuando Dios quiere ser «no-dios»[21].

y semejanza de Dios»; cf también *Adv. Haer.* III 21,10; 22,3 (SCh 211,428-430; 438); V 16,2 (SCh 153,216). El paralelismo de la tierra virgen aparece todavía en HILARIO DE POITIERS, *Trac. Myst.* I 2 (SCh 18bis,76).

19 TERTULIANO, *De carnis res.* 6 (CCL 2,928): «Quodqumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus. Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi... In limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus». La primera parte de este texto se cita en nota en GS 22.

20 TERTULIANO, *Adv. Prax.* XII 3-4 (Scarpat 170-172): «Cum quibus enim faciebat et quibus faciebat similem? Filio quidem qui erat induiturus hominem, Spiritui vero qui erat sanctificaturus hominem... Erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad Filii scicilet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo».

21 Cf K. RAHNER, *Para la teología de la encarnación*, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 1964, 139-157, esp. 151-153; cf también *Grundkurs des Glaubens. Einführung*

No es sólo que la salvación venga a través de la presencia del Hijo de Dios en el mundo que, con su muerte y resurrección, nos libera del pecado y de la muerte y nos hace partícipes de la vida divina; el mismo ser humano desde el principio ha sido pensado por Dios para reproducir la imagen de su Hijo encarnado. En el seguimiento de Jesús, el «hombre perfecto», nos hacemos más hombres, enseña el concilio Vaticano II (GS 41; cf GS 22). La unión con Jesús a la que todos somos llamados es gracia y don y no mérito nuestro, pero es una gracia que perfecciona al hombre intrínsecamente, porque no hay desde el principio otra vocación humana distinta de la conformación con Cristo. Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre entra por consiguiente desde el principio en la definición cristiana del hombre, no sólo en la salvación del mismo. «Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3). La encarnación del Hijo y todo lo que la sigue implica la fe en un destino unitario de la humanidad, en una vinculación profunda que une a todo ser humano en una comunidad de origen y de destino en Jesucristo, por medio del cual nos unimos a Dios; una unidad que se realizará en plenitud sólo en el mundo futuro, pero de la que la tenemos ya ahora las primicias (cf LG 1; 5).

4. La relevancia universal de la encarnación y la teología de las religiones

Ningún aspecto de la teología cristiana puede prescindir del dato fundamental de la encarnación del Hijo de Dios, y ciertamente

no lo puede hacer la teología de las religiones ni la teología del diálogo interreligioso que de ella deriva. Desde hace ya mucho tiempo la teología se ocupó de la salvación de los no cristianos, y la pregunta fundamental fue la de cómo puede llegar la salvación de Cristo, la única existente, a quienes no lo conocen ni se han unido a él por el bautismo. Pero junto a la unicidad de la mediación de Cristo se ha de afirmar también el alcance universal de la misma, en cuanto ligada indisolublemente a la voluntad salvadora universal de Dios. Y dado que los hombres no vivimos aislados en ningún orden de nuestra vida, aproximadamente desde los tiempos del concilio Vaticano II, no es sólo el problema de la salvación de las personas el que ocupa la atención de la teología, sino el del sentido que para esta salvación puedan tener las religiones[22]. Y ha surgido entonces el problema: ¿no es menospreciar estas religiones y las figuras de sus fundadores seguir insistiendo en la mediación exclusiva de Cristo? ¿Puede y debe ésta ser mantenida todavía? Dos problemas se entrecruzan en la discusión contemporánea sobre estos problemas: el de la significación universal de Jesucristo, y el del valor que se debe atribuir a las religiones en la salvación de sus adeptos y en el conjunto del plan de Dios. ¿Son exigencias incompatibles? ¿Es efectivamente eliminar o disminuir el valor de las religiones pensar que cuanto de bueno hay en ellas tiene que ver con Cristo, el Hijo de Dios encarnado?

Diversos documentos magisteriales de la Iglesia católica han tratado de armonizar estos dos extremos. Desde la declaración *Nostra Aetate* del concilio Vaticano II y los otros documentos del mismo concilio (en particular la const. dogmática *Lumen Gentium* y el decreto *Ad gentes*), hasta la encíclica *Redemptoris missio* y la reciente declaración *Dominus Iesus*[23]. La unicidad y la

No es sólo que la salvación venga a través de la presencia del Hijo de Dios en el mundo que, con su muerte y resurrección, nos libera del pecado y de la muerte y nos hace partícipes de la vida divina; el mismo ser humano desde el principio ha sido pensado por Dios para reproducir la imagen de su Hijo encarnado. En el seguimiento de Jesús, el «hombre perfecto», nos hacemos más hombres, enseña el concilio Vaticano II (GS 41; cf GS 22). La unión con Jesús a la que todos somos llamados es gracia y don y no mérito nuestro, pero es una gracia que perfecciona al hombre intrínsecamente, porque no hay desde el principio otra vocación humana distinta de la conformación con Cristo. Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre entra por consiguiente desde el principio en la definición cristiana del hombre, no sólo en la salvación del mismo. «Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3). La encarnación del Hijo y todo lo que la sigue implica la fe en un destino unitario de la humanidad, en una vinculación profunda que une a todo ser humano en una comunidad de origen y de destino en Jesucristo, por medio del cual nos unimos a Dios; una unidad que se realizará en plenitud sólo en el mundo futuro, pero de la que la tenemos ya ahora las primicias (cf LG 1; 5).

4. La relevancia universal de la encarnación y la teología de las religiones

Ningún aspecto de la teología cristiana puede prescindir del dato fundamental de la encarnación del Hijo de Dios, y ciertamente

in den Begriff des Christentums, Friburgo-Basilea-Viena 1976, 220-225. También H. U. von Balthasar se ha referido a la creación como gramática de la revelación, cf *Theologik* II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 73. 76. Cf A. Cordovilla Pérez, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2004, 136-139; 451-457.

no lo puede hacer la teología de las religiones ni la teología del diálogo interreligioso que de ella deriva. Desde hace ya mucho tiempo la teología se ocupó de la salvación de los no cristianos, y la pregunta fundamental fue la de cómo puede llegar la salvación de Cristo, la única existente, a quienes no lo conocen ni se han unido a él por el bautismo. Pero junto a la unicidad de la mediación de Cristo se ha de afirmar también el alcance universal de la misma, en cuanto ligada indisolublemente a la voluntad salvadora universal de Dios. Y dado que los hombres no vivimos aislados en ningún orden de nuestra vida, aproximadamente desde los tiempos del concilio Vaticano II, no es sólo el problema de la salvación de las personas el que ocupa la atención de la teología, sino el del sentido que para esta salvación puedan tener las religiones[22]. Y ha surgido entonces el problema: ¿no es menospreciar estas religiones y las figuras de sus fundadores seguir insistiendo en la mediación exclusiva de Cristo? ¿Puede y debe ésta ser mantenida todavía? Dos problemas se entrecruzan en la discusión contemporánea sobre estos problemas: el de la significación universal de Jesucristo, y el del valor que se debe atribuir a las religiones en la salvación de sus adeptos y en el conjunto del plan de Dios. ¿Son exigencias incompatibles? ¿Es efectivamente eliminar o disminuir el valor de las religiones pensar que cuanto de bueno hay en ellas tiene que ver con Cristo, el Hijo de Dios encarnado?

Diversos documentos magisteriales de la Iglesia católica han tratado de armonizar estos dos extremos. Desde la declaración *Nostra Aetate* del concilio Vaticano II y los otros documentos del mismo concilio (en particular la const. dogmática *Lumen Gentium* y el decreto *Ad gentes)*, hasta la encíclica *Redemptoris missio* y la reciente declaración *Dominus Iesus*[23]. La unicidad y la

22 L. F. Ladaria, *Du «De vera religione» à l'action universelle de l'Esprit-Saint dans la théologie catholique récente*, en J. Doré (dir.), Le *christianisme vis-à-vis des religions*, Namur 1977, 53-75.

23 Entre estas dos intervenciones magisteriales se sitúa el documento de la Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, de 1996. Cf Comisión

universalidad de la mediación de Cristo se afirman con claridad, a la vez que se señala que esta universalidad no constituye un obstáculo para la unión de los hombres con Dios, sino que es el camino para la misma (cf Jn 14,6)[24]. No puede ser de otro modo si tomamos en consideración cuanto hemos dicho en las páginas precedentes sobre la encarnación, muerte y resurrección de Jesús y sus efectos universales. El hecho inaudito y único de que Dios toma carne humana es una cercanía divina y por consiguiente una exaltación de la dignidad del hombre que no puede tener parangón. Ésta es una verdad cristiana esencial. ¿Es lícito reducir los efectos de esta encarnación a quienes creen en Cristo y excluir de ellos a quienes sin culpa no lo conocen? ¿Puede otra hipotética mediación de salvación proporcionar al hombre lo que los cristianos afirmamos que nos da Jesucristo, Dios con nosotros, que nos ha salvado con su misterio pascual y que, subido al cielo, continúa intercediendo por nosotros ante el Padre (cf Rom 8,34; Heb 7,25; 9,24)? No se puede ignorar la mediación universal de Cristo si se parte de la base del significado que el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia han atribuido a la encarnación. El Hijo de Dios se ha hecho hombre para la salvación de todos y en esta encarnación Dios se ha dado conocer del modo más pleno, «ha dicho a la humanidad *quién es*. Es esta autorrevelación definitiva de Dios el motivo por el que la Iglesia es misionera por naturaleza»[25].

Precisamente es esta universalidad del misterio de Cristo la que deja espacio a su presencia más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. No podemos olvidar una enseñanza fecunda del concilio Vaticano II sobre la unicidad de la mediación de Cristo:

Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 557-604.

«La única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas una variedad de cooperación participada que viene de la única fuente» (LG 62; cf ib, 60). Esta enseñanza de carácter general, que el Concilio formula en el contexto de la mariología, es recogida en términos semejantes en la encíclica *Redemptoris missio*: «Si no se excluyen mediaciones participadas de vario tipo y orden, éstas reciben significado y valor *únicamente* de la mediación de Cristo, y no pueden ser consideradas como paralelas o complementarias»[26]. La unicidad de la mediación de Cristo recibe su sentido si es contemplada no sólo por cuanto *excluye* otras mediaciones del mismo rango, sino también por cuanto *incluye* mediaciones subordinadas y participadas que de él reciben su valor y su fuerza. En este sentido cabe entender cuanto los documentos a que nos hemos referido dicen sobre los valores de las religiones. Los esfuerzos, incluidos los religiosos, con los que el hombre de muchas maneras ha buscado a Dios, pueden ser considerados como preparación evangélica (AG 3). Es preparación evangélica cuanto en las religiones hay de bueno y de verdadero (LG 16). En los diferentes pueblos y culturas hay elementos de verdad y de gracia que con la predicación evangélica son restituidos a su autor, Cristo. Cuanto de bueno se halla sembrado en las culturas y en los ritos (alusión a las religiones), no es abolido, sino sanado (AG 9). Es notable la referencia a Cristo, autor de todo bien, y a la siembra, que recuerda la vieja teología de las semillas del Logos. A ellas se hace mención más explícita en el mismo documento: los cristianos deben descubrir con gozo las semillas de la Palabra en las tradiciones nacionales y religiosas de los diferentes pueblos (AG 11). En las religiones hay elementos santos y verdaderos y sus enseñanzas no pocas veces *(haud raro)* reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres (NA 2). No es

universalidad de la mediación de Cristo se afirman con claridad, a la vez que se señala que esta universalidad no constituye un obstáculo para la unión de los hombres con Dios, sino que es el camino para la misma (cf Jn 14,6)[24]. No puede ser de otro modo si tomamos en consideración cuanto hemos dicho en las páginas precedentes sobre la encarnación, muerte y resurrección de Jesús y sus efectos universales. El hecho inaudito y único de que Dios toma carne humana es una cercanía divina y por consiguiente una exaltación de la dignidad del hombre que no puede tener parangón. Ésta es una verdad cristiana esencial. ¿Es lícito reducir los efectos de esta encarnación a quienes creen en Cristo y excluir de ellos a quienes sin culpa no lo conocen? ¿Puede otra hipotética mediación de salvación proporcionar al hombre lo que los cristianos afirmamos que nos da Jesucristo, Dios con nosotros, que nos ha salvado con su misterio pascual y que, subido al cielo, continúa intercediendo por nosotros ante el Padre (cf Rom 8,34; Heb 7,25; 9,24)? No se puede ignorar la mediación universal de Cristo si se parte de la base del significado que el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia han atribuido a la encarnación. El Hijo de Dios se ha hecho hombre para la salvación de todos y en esta encarnación Dios se ha dado conocer del modo más pleno, «ha dicho a la humanidad *quién es.* Es esta autorrevelación definitiva de Dios el motivo por el que la Iglesia es misionera por naturaleza»[25].

Precisamente es esta universalidad del misterio de Cristo la que deja espacio a su presencia más allá de las fronteras visibles de la Iglesia. No podemos olvidar una enseñanza fecunda del concilio Vaticano II sobre la unicidad de la mediación de Cristo:

TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996,* BAC, Madrid 1998, 557-604.

24 JUAN PABLO II, *Redemptoris missio,* 5: «Los hombres no pueden entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo. Esta mediación única y universal, lejos de ser un obstáculo al camino hacia Dios es el camino establecido por Dios mismo, y de ello tiene Cristo plena conciencia».

25 Ib.

«La única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en las criaturas una variedad de cooperación participada que viene de la única fuente» (LG 62; cf ib, 60). Esta enseñanza de carácter general, que el Concilio formula en el contexto de la mariología, es recogida en términos semejantes en la encíclica *Redemptoris missio*: «Si no se excluyen mediaciones participadas de vario tipo y orden, éstas reciben significado y valor *únicamente* de la mediación de Cristo, y no pueden ser consideradas como paralelas o complementarias»[26]. La unicidad de la mediación de Cristo recibe su sentido si es contemplada no sólo por cuanto *excluye* otras mediaciones del mismo rango, sino también por cuanto *incluye* mediaciones subordinadas y participadas que de él reciben su valor y su fuerza. En este sentido cabe entender cuanto los documentos a que nos hemos referido dicen sobre los valores de las religiones. Los esfuerzos, incluidos los religiosos, con los que el hombre de muchas maneras ha buscado a Dios, pueden ser considerados como preparación evangélica (AG 3). Es preparación evangélica cuanto en las religiones hay de bueno y de verdadero (LG 16). En los diferentes pueblos y culturas hay elementos de verdad y de gracia que con la predicación evangélica son restituidos a su autor, Cristo. Cuanto de bueno se halla sembrado en las culturas y en los ritos (alusión a las religiones), no es abolido, sino sanado (AG 9). Es notable la referencia a Cristo, autor de todo bien, y a la siembra, que recuerda la vieja teología de las semillas del Logos. A ellas se hace mención más explícita en el mismo documento: los cristianos deben descubrir con gozo las semillas de la Palabra en las tradiciones nacionales y religiosas de los diferentes pueblos (AG 11). En las religiones hay elementos santos y verdaderos y sus enseñanzas no pocas veces *(haud raro)* reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres (NA 2). No es

26 Ib. La declaración *Dominus Iesus* 14 relaciona expresamente estos dos pasajes. El primero hace referencia primordialmente a la participación intraeclesial en la mediación de Cristo, el segundo se refiere también al ámbito extraeclesial.

por tanto ajeno a la mente del Concilio descubrir una presencia de Cristo en las religiones, por más que se nos recuerde también que cuanto éstas enseñan no siempre se halla en consonancia con cuanto la Iglesia profesa (NA 2), que las riquezas de los diversos pueblos han de ser examinadas con la luz evangélica (AG 11), y que hay en ellas elementos que han de ser sanados, elevados y perfeccionados (AG 9)[27].

Redemptoris missio ha afirmado que mientras se descubren y valoran los dones de todo tipo y sobre todo las riquezas espirituales que Dios ha dado a todos los pueblos, no podemos separarlas de Cristo[28]. A la vez que recoge el tema de las semillas del Verbo, ya presente en los documentos del concilio Vaticano II, la encíclica insiste en la presencia del Espíritu Santo en los pueblos, culturas y religiones: «La presencia y la actividad del Espíritu no afectan solamente a los individuos, sino a la sociedad y a la historia, a los pueblos, a las culturas, a las religiones». Es Cristo resucitado el que actúa en virtud de su Espíritu, que es el que distribuye las semillas del Verbo para preparar a los pueblos a madurar en Cristo[29]. Y se afirma todavía que el Espíritu que no es alternativo a Cristo, ni llena un vacío que algunas veces se supone que puede existir entre Cristo y el Logos. «Cuanto el Espíritu obra en el corazón de los hombres y en la historia de los pueblos, en las culturas y en las religiones, asume una función de preparación evangélica

27 Más o menos en los tiempos conciliares, K. Rahner, que fue uno de los primeros en reconocer los valores positivos de la religiones, insistía en las imperfecciones e incluso depravaciones que en éstas pueden tener lugar. Cf *El cristianismo y las religiones no cristianas,* en *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, 135-156, esp. 141, 146 y 150. Cf L. F. LADARIA, *Karl Rahner: Cristo nelle religioni del mondo,* en I. SANNA (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner,* Roma 2005, 243-269.

28 Cf *Redemptoris missio,* 6. En este contexto se recuerda la enseñanza del concilio Vaticano II, GS 22: «Dado que "con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre", "debemos mantener *(tenere)* que el Espíritu Santo da a

y no puede no estar en referencia a Cristo, Verbo hecho carne por la acción del Espíritu...»[30]. Y por otra parte la Iglesia trata de descubrir las semillas del Verbo y los rayos de la verdad que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad reconoce en ellas los signos de la presencia de Cristo y del Espíritu[31]. Tampoco aquí falta la advertencia de que junto a esta presencia divina en las tradiciones espirituales de los pueblos y en concreto en sus religiones, existen en ellas «lagunas, insuficiencias y errores»[32]. Evidentemente una elemental prudencia impide hacer afirmaciones globales positivas sobre el fenómeno religioso en su totalidad dada la enorme amplitud del mismo y las ambigüedades que en ocasiones lo acompañan[33].

La declaración *Dominus Iesus,* además de recoger algunos puntos de los documentos precedentes, insiste en que las varias tradiciones contienen y ofrecen elementos religiosos que vienen de Dios, y que son parte de lo que el Espíritu obra en los corazones de los hombres y en las culturas y religiones. Algunos elementos de las otras religiones pueden servir de preparación evangélica en la medida en que son caminos o pedagogía para que los hombres abran sus corazones a la acción de Dios[34]. Se hace una mención concreta a los libros sacros de las religiones: «Los libros sagrados de otras religiones, que de hecho alimentan y guían la existencia de sus seguidores, reciben del misterio de Cristo aquellos elementos de bondad y de gracia que están en ellos presentes»[35].

30 Ib, 29.

31 Cf ib, 56.

32 Ib, 55. Las palabras entre comillas vienen del discurso de Pablo VI en la apertura de la segunda sesión del concilio Vaticano II. La declaración *Dominus Iesus,* 21, indica, con referencia a RM 55, que algunos elementos de las religiones pueden ser obstáculo a la salvación eterna. Los textos de DI y de RM, con todo, no coinciden exactamente.

por tanto ajeno a la mente del Concilio descubrir una presencia de Cristo en las religiones, por más que se nos recuerde también que cuanto éstas enseñan no siempre se halla en consonancia con cuanto la Iglesia profesa (NA 2), que las riquezas de los diversos pueblos han de ser examinadas con la luz evangélica (AG 11), y que hay en ellas elementos que han de ser sanados, elevados y perfeccionados (AG 9)[27].

Redemptoris missio ha afirmado que mientras se descubren y valoran los dones de todo tipo y sobre todo las riquezas espirituales que Dios ha dado a todos los pueblos, no podemos separarlas de Cristo[28]. A la vez que recoge el tema de las semillas del Verbo, ya presente en los documentos del concilio Vaticano II, la encíclica insiste en la presencia del Espíritu Santo en los pueblos, culturas y religiones: «La presencia y la actividad del Espíritu no afectan solamente a los individuos, sino a la sociedad y a la historia, a los pueblos, a las culturas, a las religiones». Es Cristo resucitado el que actúa en virtud de su Espíritu, que es el que distribuye las semillas del Verbo para preparar a los pueblos a madurar en Cristo[29]. Y se afirma todavía que el Espíritu que no es alternativo a Cristo, ni llena un vacío que algunas veces se supone que puede existir entre Cristo y el Logos. «Cuanto el Espíritu obra en el corazón de los hombres y en la historia de los pueblos, en las culturas y en las religiones, asume una función de preparación evangélica

27 Más o menos en los tiempos conciliares, K. Rahner, que fue uno de los primeros en reconocer los valores positivos de la religiones, insistía en las imperfecciones e incluso depravaciones que en éstas pueden tener lugar. Cf *El cristianismo y las religiones no cristianas*, en *Escritos de Teología* V, Taurus, Madrid 1964, 135-156, esp. 141, 146 y 150. Cf L. F. Ladaria, *Karl Rahner: Cristo nelle religioni del mondo*, en I. Sanna (ed.), *L'eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 243-269.

28 Cf *Redemptoris missio*, 6. En este contexto se recuerda la enseñanza del concilio Vaticano II, GS 22: «Dado que "con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre", "debemos mantener *(tenere)* que el Espíritu Santo da a todos la posibilidad de ser asociados, del modo que Dios conoce, al misterio pascual". El designio divino es "recapitular en Cristo todas las cosas, las del cielo y la de la tierra" (Ef 1,10)».

29 Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 28. Cf ya *Redemptor hominis* 11.

y no puede no estar en referencia a Cristo, Verbo hecho carne por la acción del Espíritu...»[30]. Y por otra parte la Iglesia trata de descubrir las semillas del Verbo y los rayos de la verdad que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad reconoce en ellas los signos de la presencia de Cristo y del Espíritu[31]. Tampoco aquí falta la advertencia de que junto a esta presencia divina en las tradiciones espirituales de los pueblos y en concreto en sus religiones, existen en ellas «lagunas, insuficiencias y errores»[32]. Evidentemente una elemental prudencia impide hacer afirmaciones globales positivas sobre el fenómeno religioso en su totalidad dada la enorme amplitud del mismo y las ambigüedades que en ocasiones lo acompañan[33].

La declaración *Dominus Iesus*, además de recoger algunos puntos de los documentos precedentes, insiste en que las varias tradiciones contienen y ofrecen elementos religiosos que vienen de Dios, y que son parte de lo que el Espíritu obra en los corazones de los hombres y en las culturas y religiones. Algunos elementos de las otras religiones pueden servir de preparación evangélica en la medida en que son caminos o pedagogía para que los hombres abran sus corazones a la acción de Dios[34]. Se hace una mención concreta a los libros sacros de las religiones: «Los libros sagrados de otras religiones, que de hecho alimentan y guían la existencia de sus seguidores, reciben del misterio de Cristo aquellos elementos de bondad y de gracia que están en ellos presentes»[35].

30 Ib, 29.

31 Cf ib, 56.

32 Ib, 55. Las palabras entre comillas vienen del discurso de Pablo VI en la apertura de la segunda sesión del concilio Vaticano II. La declaración *Dominus Iesus*, 21, indica, con referencia a RM 55, que algunos elementos de las religiones pueden ser obstáculo a la salvación eterna. Los textos de DI y de RM, con todo, no coinciden exactamente.

33 Cf Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, 87. Cf *Documentos*... 591.

34 Cf *Dominus Iesus*, 21.

35 Ib, 8.

Si nos hemos detenido algo en estos textos es para señalar cómo con frecuencia aparece la explícita mención de Cristo cuando se trata de reconocer la existencia de riquezas espirituales y de elementos de bondad y de gracia en las diversas religiones. La teología cristiana de las religiones parte de la significación universal de Cristo y de su encarnación. De lo contrario quedan comprometidas la significación universal y la mediación única que el nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia atestiguan. Hablar de elementos de bondad y de gracia, de rayos de la verdad, de semillas del Verbo, significa hablar de Cristo, en quien se ha manifestado la gracia de Dios (cf Tit 2,11), que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1,9), que es la verdad (Jn 14,6), que es la única Palabra en la que Dios se ha dado a conocer enteramente a los hombres. Si se quiere mantener la voluntad salvífica universal de Dios y la unicidad de la mediación de Cristo tal como el Nuevo Testamento los presenta, la única respuesta posible es la de contemplar una presencia misteriosa pero no por ello menos real de Cristo, el Hijo de Dios encarnado. La tradición de la Iglesia ofrece amplia base para afirmarla y de manera directa o indirecta muchos de estos elementos han sido revalorizados en los últimos tiempos.

Cuando nos planteamos por tanto, desde un punto de vista cristiano, la teología de las religiones, no podemos olvidar que la primera cuestión teológica que se presenta es la de la significación universal de la encarnación, por nosotros y por nuestra salvación, salvación realizada sobre todo en el misterio pascual. Es mantener en toda su fuerza el escándalo de la cruz (cf 1Cor 1,17.23; Gál 6,14), y el escándalo de la encarnación[36]. Los dos se

36 Tertuliano, *De carne Christi*, 5,1-8 (CCL 2,880-882): «¿Qué cosa hay más indigna de Dios o de qué cosa se debe avergonzar más? ¿de nacer o de morir? ¿de llevar la carne o de llevar la cruz? ¿de ser circuncidado o de ser crucificado? ¿de ser deposi-

implican mutuamente. El compromiso de Dios con la humanidad en la encarnación es tal, que el Hijo, desde el momento de la encarnación y después de su resurrección y ascensión al cielo, existe sólo con la humanidad que ha asumido y que ha unido a sí hipostáticamente. «Quod semel adsumpsit nunquam dimisit», reza un axioma implícito en la cristología y soteriología de los primeros siglos, frente a las corrientes gnósticas, que despreciaban la carne del Señor[37]. En esta misma línea se han de colocar las conocidas afirmaciones de san León Magno, sobre la actuación de Cristo según sus dos naturalezas pero en la unidad profunda de la persona, de manera que, después de la encarnación, no se realizan las acciones divinas sin la humanidad ni las humanas sin la divinidad[38]. Se explica por ello fácilmente por qué la declaración *Dominus Iesus* considera en manifiesto contraste con la fe cristiana las tesis que «para justificar por una parte la universalidad de la salvación cristiana y por otra el hecho del pluralismo religioso» piensan que existen «contemporáneamente una economía del Verbo eterno válida también fuera de la Iglesia y sin relación a ella, y una economía del Verbo encarnado. La primera tendría una plusvalía de universalidad respecto a la segunda, limitada solamente a los cristianos, aunque en ella la presencia de Dios sería más plena»[39]. Esta pretendida solución del problema tropieza por una parte con el evidente escollo de las claras afirmaciones del Nuevo Testamento y de toda la tradición de la Iglesia sobre la mediación única de Cristo y sobre la salvación que nos viene

Hijo de Dios: es creíble porque es increíble... Pero cómo serán verdaderas estas cosas en Cristo, si Cristo mismo no fue verdadero, si no tuvo verdaderamente en sí mismo lo que podía ser colgado de la cruz, muerto, sepultado y resucitado... Así la realidad de su doble sustancia nos lo mostró hombre y Dios, nacido y no nacido, carnal y espiritual, débil y fortísimo, moribundo y viviente... ¿Por qué cortas por la mitad a Cristo con la mentira? Todo entero fue verdad».

Si nos hemos detenido algo en estos textos es para señalar cómo con frecuencia aparece la explícita mención de Cristo cuando se trata de reconocer la existencia de riquezas espirituales y de elementos de bondad y de gracia en las diversas religiones. La teología cristiana de las religiones parte de la significación universal de Cristo y de su encarnación. De lo contrario quedan comprometidas la significación universal y la mediación única que el nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia atestiguan. Hablar de elementos de bondad y de gracia, de rayos de la verdad, de semillas del Verbo, significa hablar de Cristo, en quien se ha manifestado la gracia de Dios (cf Tit 2,11), que es la luz verdadera que ilumina a todo hombre (Jn 1,9), que es la verdad (Jn 14,6), que es la única Palabra en la que Dios se ha dado a conocer enteramente a los hombres. Si se quiere mantener la voluntad salvífica universal de Dios y la unicidad de la mediación de Cristo tal como el Nuevo Testamento los presenta, la única respuesta posible es la de contemplar una presencia misteriosa pero no por ello menos real de Cristo, el Hijo de Dios encarnado. La tradición de la Iglesia ofrece amplia base para afirmarla y de manera directa o indirecta muchos de estos elementos han sido revalorizados en los últimos tiempos.

Cuando nos planteamos por tanto, desde un punto de vista cristiano, la teología de las religiones, no podemos olvidar que la primera cuestión teológica que se presenta es la de la significación universal de la encarnación, por nosotros y por nuestra salvación, salvación realizada sobre todo en el misterio pascual. Es mantener en toda su fuerza el escándalo de la cruz (cf 1Cor 1,17.23; Gál 6,14), y el escándalo de la encarnación[36]. Los dos se

36 Tertuliano, *De carne Christi*, 5,1-8 (CCL 2,880-882): «¿Qué cosa hay más indigna de Dios o de qué cosa se debe avergonzar más? ¿de nacer o de morir? ¿de llevar la carne o de llevar la cruz? ¿de ser circuncidado o de ser crucificado? ¿de ser depositado en una cuna o de ser puesto en un sepulcro?... No quitéis la única esperanza del mundo entero. ¿Por qué eliminar la necesaria vergüenza de la fe? Lo que es indigno de Dios a mí me conviene: soy salvo si no seré confundido a causa de mi Señor... Fue crucificado el Hijo de Dios: no me avergüenzo porque hay que avergonzarse. Murió el

implican mutuamente. El compromiso de Dios con la humanidad en la encarnación es tal, que el Hijo, desde el momento de la encarnación y después de su resurrección y ascensión al cielo, existe sólo con la humanidad que ha asumido y que ha unido a sí hipostáticamente. «Quod semel adsumpsit nunquam dimisit», reza un axioma implícito en la cristología y soteriología de los primeros siglos, frente a las corrientes gnósticas, que despreciaban la carne del Señor[37]. En esta misma línea se han de colocar las conocidas afirmaciones de san León Magno, sobre la actuación de Cristo según sus dos naturalezas pero en la unidad profunda de la persona, de manera que, después de la encarnación, no se realizan las acciones divinas sin la humanidad ni las humanas sin la divinidad[38]. Se explica por ello fácilmente por qué la declaración *Dominus Iesus* considera en manifiesto contraste con la fe cristiana las tesis que «para justificar por una parte la universalidad de la salvación cristiana y por otra el hecho del pluralismo religioso» piensan que existen «contemporáneamente una economía del Verbo eterno válida también fuera de la Iglesia y sin relación a ella, y una economía del Verbo encarnado. La primera tendría una plusvalía de universalidad respecto a la segunda, limitada solamente a los cristianos, aunque en ella la presencia de Dios sería más plena»[39]. Esta pretendida solución del problema tropieza por una parte con el evidente escollo de las claras afirmaciones del Nuevo Testamento y de toda la tradición de la Iglesia sobre la mediación única de Cristo y sobre la salvación que nos viene

Hijo de Dios: es creíble porque es increíble... Pero cómo serán verdaderas estas cosas en Cristo, si Cristo mismo no fue verdadero, si no tuvo verdaderamente en sí mismo lo que podía ser colgado de la cruz, muerto, sepultado y resucitado... Así la realidad de su doble sustancia nos lo mostró hombre y Dios, nacido y no nacido, carnal y espiritual, débil y fortísimo, moribundo y viviente... ¿Por qué cortas por la mitad a Cristo con la mentira? Todo entero fue verdad».

37 Cf O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2005[2], 546; A. Orbe, *En torno a la encarnación*, Aldecoa, Burgos 1985, 205-219.

38 Cf DH 294; 317-318.

39 *Dominus Iesus* 9; cf ib, 10.

por su muerte y resurrección; o con otras palabras, sobre el valor universal de la obra de salvación llevada a cabo en y mediante la humanidad de Jesús. Pero por otra parte, tal vez de modo menos visible, supone una comprensión deficiente de la encarnación del Hijo, como si éste pudiera actuar para la salvación de los hombres de manera tal que su humanidad se pusiera de algún modo entre paréntesis. No es ésta la concepción cristiana de la encarnación del Verbo. Cristo ha asumido la naturaleza humana irrevocablemente y ésta es la esperanza de salvación para la humanidad toda[40]. Pensar en una presencia salvadora del Verbo eterno en la que su humanidad de algún modo quede entre paréntesis para quienes viven fuera de las fronteras visibles del cristianismo significa un intento de disminuir o debilitar la presencia divina en el mundo. Ya no tenemos el «Dios con nosotros» con la radicalidad con que el Nuevo Testamento nos lo presenta (cf Mt 1,23), no tenemos al Verbo que en su encarnación se une a todo hombre. La teología cristiana de las religiones debe reconocer la presencia misteriosa de Cristo, Hijo de Dios encarnado, en cuantos elementos de verdad y de gracia y de ayuda para la salvación puedan encontrarse en ellas. De lo contrario puede introducirse en Cristo una separación ilegítima[41]. Por querer, justamente, mantener la distinción de las naturalezas, se corre el riesgo de establecer entre ellas una separación, igualmente contraria a la definición calcedonense, y de olvidar el sentido y el alcance de la unidad de la persona de Cristo, uno y el mismo en las dos naturalezas.

40 Ib, 10: «No es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye al Verbo como tal una actividad salvífica que se ejercitaría "al margen" y "más allá" de la humanidad de Jesucristo también después de la encarnación». Comisión Teológica

5. La encarnación y el don del Espíritu

En la teología cristiana de las religiones y del diálogo interreligioso no se puede dejar de lado el tema de la acción del Espíritu Santo. En los textos que brevemente hemos citado o a que hemos aludido ha aparecido con frecuencia. La significación universal de Cristo y su mediación única están necesariamente relacionadas con la actuación del Espíritu, que no conoce fronteras. En efecto, aunque el Espíritu se manifieste de manera particular en la Iglesia y en sus miembros, y su presencia y los efectos de la misma son universales, sin límites de espacio ni de tiempo. Si ejercita una acción peculiar en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, no se puede separar de ella la acción universal que realiza al derramar sobre el mundo las semillas del Verbo, al sembrar y desarrollar sus diferentes dones en todos los pueblos[42]. «El Espíritu del Señor llenó toda la tierra» (Sab 1,7); y el mismo Espíritu es comparado al viento que sopla donde quiere sin que sepamos de dónde viene ni adónde va (cf Jn 3,8). ¿Es esta acción del Espíritu más amplia que la acción de Cristo? ¿Cabe pensar en una presencia del Espíritu en las religiones no cristianas y en su adeptos que sea el fruto de la donación del Hijo «como tal» y no el don de Pentecostés, de Jesucristo resucitado y subido al cielo? O formulado en otros términos: ¿es la presencia del Espíritu más universal que la de Jesús encarnado, muerto y resucitado?

La ligazón profunda entre la vida de Cristo y el Espíritu ha sido puesta de relieve ya desde antiguo[43]. El Espíritu está presente

42 Cf ib, 28-29.

43 Cf, por ejemplo, Basilio Magno, *De Spiritu sancto*, 16,39 (SCh 17bis, 386):

por su muerte y resurrección; o con otras palabras, sobre el valor universal de la obra de salvación llevada a cabo en y mediante la humanidad de Jesús. Pero por otra parte, tal vez de modo menos visible, supone una comprensión deficiente de la encarnación del Hijo, como si éste pudiera actuar para la salvación de los hombres de manera tal que su humanidad se pusiera de algún modo entre paréntesis. No es ésta la concepción cristiana de la encarnación del Verbo. Cristo ha asumido la naturaleza humana irrevocablemente y ésta es la esperanza de salvación para la humanidad toda[40]. Pensar en una presencia salvadora del Verbo eterno en la que su humanidad de algún modo quede entre paréntesis para quienes viven fuera de las fronteras visibles del cristianismo significa un intento de disminuir o debilitar la presencia divina en el mundo. Ya no tenemos el «Dios con nosotros» con la radicalidad con que el Nuevo Testamento nos lo presenta (cf Mt 1,23), no tenemos al Verbo que en su encarnación se une a todo hombre. La teología cristiana de las religiones debe reconocer la presencia misteriosa de Cristo, Hijo de Dios encarnado, en cuantos elementos de verdad y de gracia y de ayuda para la salvación puedan encontrarse en ellas. De lo contrario puede introducirse en Cristo una separación ilegítima[41]. Por querer, justamente, mantener la distinción de las naturalezas, se corre el riesgo de establecer entre ellas una separación, igualmente contraria a la definición calcedonense, y de olvidar el sentido y el alcance de la unidad de la persona de Cristo, uno y el mismo en las dos naturalezas.

---

40 Ib, 10: «No es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye al Verbo como tal una actividad salvífica que se ejercitaria "al margen" y "más allá" de la humanidad de Jesucristo también después de la encarnación». COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones*, 39: «Ni una limitación de la voluntad salvadora de Dios, ni la admisión de mediaciones paralelas a la de Jesús, ni una atribución de esta mediación universal al Logos no identificado con Jesús resultan compatibles con el mensaje neotestamentario».

41 *Redemptoris missio*, 6: «Es contrario a la fe cristiana introducir cualquier separación entre el Verbo y Jesucristo».

5. La encarnación y el don del Espíritu

En la teología cristiana de las religiones y del diálogo interreligioso no se puede dejar de lado el tema de la acción del Espíritu Santo. En los textos que brevemente hemos citado o a que hemos aludido ha aparecido con frecuencia. La significación universal de Cristo y su mediación única están necesariamente relacionadas con la actuación del Espíritu, que no conoce fronteras. En efecto, aunque el Espíritu se manifieste de manera particular en la Iglesia y en sus miembros, y su presencia y los efectos de la misma son universales, sin límites de espacio ni de tiempo. Si ejercita una acción peculiar en el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, no se puede separar de ella la acción universal que realiza al derramar sobre el mundo las semillas del Verbo, al sembrar y desarrollar sus diferentes dones en todos los pueblos[42]. «El Espíritu del Señor llenó toda la tierra» (Sab 1,7); y el mismo Espíritu es comparado al viento que sopla donde quiere sin que sepamos de dónde viene ni adónde va (cf Jn 3,8). ¿Es esta acción del Espíritu más amplia que la acción de Cristo? ¿Cabe pensar en una presencia del Espíritu en las religiones no cristianas y en su adeptos que sea el fruto de la donación del Hijo «como tal» y no el don de Pentecostés, de Jesucristo resucitado y subido al cielo? O formulado en otros términos: ¿es la presencia del Espíritu más universal que la de Jesús encarnado, muerto y resucitado?

La ligazón profunda entre la vida de Cristo y el Espíritu ha sido puesta de relieve ya desde antiguo[43]. El Espíritu está presente

---

42 Cf ib, 28-29.

43 Cf, por ejemplo, BASILIO MAGNO, *De Spiritu sancto*, 16,39 (SCh 17bis, 386): «El plan de salvación para los hombres... ¿quién puede dudar que se cumple con la gracia del Espíritu Santo... En primer lugar él estuvo en la misma carne del Señor, convertido en unción y de manera inseparable, según está escrito: *Aquel sobre el cual verás bajar y permanecer el Espíritu, es mi hijo amado* (Jn 1,33; Lc 3,22). Y: *Jesús de Nazaret, a quien Dios ungió con Espíritu Santo* (He 10,38). Y después toda la actividad de Cristo se llevó a cabo con la presencia del Espíritu Santo».

desde el momento de la encarnación de Jesús (cf Mt 1,18.20; Lc 1,35). En el cuarto evangelio se nos transmite el testimonio de Juan Bautista que dice que ha visto el Espíritu descender sobre Jesús y permanecer sobre él (cf Jn 1,32-34). El motivo de la permanencia es nuevo respecto a las narraciones del bautismo en los sinópticos, de las que es también elemento esencial el descenso del Espíritu sobre Jesús (cf Mc 1,9-11par). Otros pasajes neotestamentarios se referirán a este momento como la unción de Jesús (cf Lc 4,18; He 10,38). Jesús se ofrece al Padre en su pasión en virtud de un Espíritu eterno (Heb 9,14), es constituido Hijo de Dios en poder por el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos (cf Rom 1,4). La efusión del Espíritu por parte del Señor resucitado, glorificado a la derecha del Padre, muestra que han llegado los tiempos mesiánicos profetizados desde antiguo (cf He 2,16ss). En la antigua tradición de la Iglesia la presencia del Espíritu en Jesús durante su vida mortal y la efusión del mismo después de la resurrección se han visto en relación íntima. Para Justino, con la venida de Jesús cesó el don de profecía entre los judíos, porque debía venir una nueva efusión del Espíritu que debía tener en Jesús su único principio[44]. Y para Ireneo de Lyon el Espíritu vino en el Jordán sobre el Hijo de Dios hecho hombre para que nosotros fuéramos salvados al recibir de la abundancia de su unción[45].

Es por tanto perfectamente coherente con el Nuevo Testamento, y responde plenamente a la tradición de la Iglesia afirmar

---

44 Cf *Dial. Tryph.* 87,3-6 (PTS 47,222).

45 *Adv. Haer.* III 9,3 (SCh 211,112): «Secundum id quod Verbum Dei homo

que el misterio del Verbo encarnado es el lugar de la presencia del Espíritu Santo y el principio de su efusión a la humanidad[46]. Es el lugar de su presencia porque en Cristo descansa y permanece el Espíritu, porque en su humanidad se habitúa a estar entre los hombres[47]. Es el principio de su efusión una vez glorificado (cf Jn 7,39) porque el Espíritu penetra ahora plenamente su humanidad, ya no sometida a la muerte; así por el mismo Espíritu podemos ser hechos partícipes de la vida divina que ahora Cristo posee en plenitud. La misión de Cristo al mundo en su encarnación y la misión del Espíritu Santo no se yuxtaponen simplemente, sino que se implican entre sí. El Espíritu nos es comunicado como don de Cristo resucitado. Por ello es llamado el Espíritu de Cristo, de Jesús, de Jesucristo... (cf Rom 8,9; 1Pe 1,11; He 16,7; Flp 1,19; Gál 4,6...). Brota de su humanidad glorificada[48]. El Nuevo Testamento no conoce una donación del Espíritu Santo que no esté ligada a la resurrección de Jesús y que no esté orientada a la consumación de su obra salvadora. El Espíritu universaliza, interioriza y actualiza la obra de Cristo[49]. Su acción no se coloca fuera, o como alternativa a la de Cristo. No hay más que una economía de la salvación, que tiene su origen en la iniciativa del Padre, que tiene su centro en los misterios de la vida muerte y resurrección de Cristo, cuyos efectos llegan a todos los confines de la tierra gracias a la acción del Espíritu, don a la vez del Padre y de Jesucristo resucitado.

La humanidad glorificada de Cristo llena el universo. No limita ni es obstáculo a la presencia universal del Espíritu, ya que esta humanidad, espiritualizada y divinizada, supera todas las limitaciones del tiempo y del espacio. Llena del Espíritu, es convertida,

desde el momento de la encarnación de Jesús (cf Mt 1,18.20; Lc 1,35). En el cuarto evangelio se nos transmite el testimonio de Juan Bautista que dice que ha visto el Espíritu descender sobre Jesús y permanecer sobre él (cf Jn 1,32-34). El motivo de la permanencia es nuevo respecto a las narraciones del bautismo en los sinópticos, de las que es también elemento esencial el descenso del Espíritu sobre Jesús (cf Mc 1,9-11par). Otros pasajes neotestamentarios se referirán a este momento como la unción de Jesús (cf Lc 4,18; He 10,38). Jesús se ofrece al Padre en su pasión en virtud de un Espíritu eterno (Heb 9,14), es constituido Hijo de Dios en poder por el Espíritu de santidad por la resurrección de entre los muertos (cf Rom 1,4). La efusión del Espíritu por parte del Señor resucitado, glorificado a la derecha del Padre, muestra que han llegado los tiempos mesiánicos profetizados desde antiguo (cf He 2,16ss). En la antigua tradición de la Iglesia la presencia del Espíritu en Jesús durante su vida mortal y la efusión del mismo después de la resurrección se han visto en relación íntima. Para Justino, con la venida de Jesús cesó el don de profecía entre los judíos, porque debía venir una nueva efusión del Espíritu que debía tener en Jesús su único principio[44]. Y para Ireneo de Lyon el Espíritu vino en el Jordán sobre el Hijo de Dios hecho hombre para que nosotros fuéramos salvados al recibir de la abundancia de su unción[45].

Es por tanto perfectamente coherente con el Nuevo Testamento, y responde plenamente a la tradición de la Iglesia afirmar

44 Cf *Dial. Tryph.* 87,3-6 (PTS 47,222).
45 *Adv. Haer.* III 9,3 (SCh 211,112): «Secundum id quod Verbum Dei homo erat ex radice Iesse et filius Abrahae, secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum et unguebatur ad evangelizandum humilibus... Spiritus ergo Dei descendit in eum, eius qui per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur». Atanasio de Alejandría, *Contra Arianos* I 47 (PG 26,109): «No es por tanto el Logos en cuanto es Logos y Sabiduría el que es ungido con el Espíritu Santo que él da, sino que es la carne asumida la que es ungida en él y por él, para que la santificación que ha venido sobre el Señor en cuanto hombre pueda pasar a todos los hombres».

que el misterio del Verbo encarnado es el lugar de la presencia del Espíritu Santo y el principio de su efusión a la humanidad[46]. Es el lugar de su presencia porque en Cristo descansa y permanece el Espíritu, porque en su humanidad se habitúa a estar entre los hombres[47]. Es el principio de su efusión una vez glorificado (cf Jn 7,39) porque el Espíritu penetra ahora plenamente su humanidad, ya no sometida a la muerte; así por el mismo Espíritu podemos ser hechos partícipes de la vida divina que ahora Cristo posee en plenitud. La misión de Cristo al mundo en su encarnación y la misión del Espíritu Santo no se yuxtaponen simplemente, sino que se implican entre sí. El Espíritu nos es comunicado como don de Cristo resucitado. Por ello es llamado el Espíritu de Cristo, de Jesús, de Jesucristo... (cf Rom 8,9; 1Pe 1,11; He 16,7; Flp 1,19; Gál 4,6...). Brota de su humanidad glorificada[48]. El Nuevo Testamento no conoce una donación del Espíritu Santo que no esté ligada a la resurrección de Jesús y que no esté orientada a la consumación de su obra salvadora. El Espíritu universaliza, interioriza y actualiza la obra de Cristo[49]. Su acción no se coloca fuera, o como alternativa a la de Cristo. No hay más que una economía de la salvación, que tiene su origen en la iniciativa del Padre, que tiene su centro en los misterios de la vida muerte y resurrección de Cristo, cuyos efectos llegan a todos los confines de la tierra gracias a la acción del Espíritu, don a la vez del Padre y de Jesucristo resucitado.

La humanidad glorificada de Cristo llena el universo. No limita ni es obstáculo a la presencia universal del Espíritu, ya que esta humanidad, espiritualizada y divinizada, supera todas las limitaciones del tiempo y del espacio. Llena del Espíritu, es convertida,

46 Cf *Dominus Iesus*, 12.
47 Cf Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 17,1 (SCh 211, 330).
48 Ib. III 24,1 (SC 211,472): «deposita est [in Ecclesia] communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus». Ib, (474): «...neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem...».
49 Cf O. González de Cardedal, *Dios*, Salamanca 2004, 52.

por la acción del Espíritu mismo, en «espíritu vivificante» (1Cor 15,45). La humanidad gloriosa del Señor está penetrada por el Espíritu. A partir de ella llega a todos los hombres el influjo y la acción de este último como Espíritu del resucitado. Si el Espíritu no llevara el sello de la humanidad glorificada del Señor no podría conformarnos con Cristo. ¿Hay otro camino de salvación que no sea el seguimiento de Cristo (en la medida en que ésta es posible según las condiciones de cada persona) y otro contenido de la salvación misma, sino la configuración con Cristo y la participación en su vida? Éste es otro punto que no podemos dejar de tener presente al considerar el valor de la encarnación en el contexto de la teología de las religiones.

6. La configuración con Cristo glorificado, plenitud para todos los hombres

En efecto, el Nuevo Testamento nos presenta en muchas ocasiones la salvación como la participación en la vida de la humanidad glorificada de Jesús (cf, entre otros lugares, Jn 14,1-3; 17,24-26; Rom 8,16-17.29; 1Cor 15,45-49; Ef 1,3-14; Col 3,1-4). En la tradición de la Iglesia se ha puesto con frecuencia de relieve que cuanto el Nuevo Testamento dice sobre la glorificación de Cristo, su exaltación, etc., se refiere a su naturaleza humana, ya que en la divina no puede crecer ni perfeccionarse[50]. A partir de esta distinción se señala que lo que se dice de la perfección de su condición humana se dice también de la nuestra, en virtud de la inclusión de todos en él a la que ya nos hemos referido[51]. El contenido de nuestra

50 Cf León Magno, carta "Promisisse me memini" (DH 318); Hilario de

salvación se liga por tanto esencialmente a la plenitud de la vida divina que Jesús recibe en su humanidad. Todos estamos llamados a insertarnos en su cuerpo que es la Iglesia, que no tendrá su pleno cumplimiento hasta que todo el género humano y el universo entero sean completamente renovados[52]. La fe cristiana parte del presupuesto de la unidad de la humanidad toda, por su origen en Adán y sobre todo por su destino en Cristo. No es pensable que la salvación que el Nuevo Testamento nos presenta sea solamente para los cristianos y no para los que no conocen a Cristo. No es teológicamente pensable que para ellos la salvación revista características distintas[53], si el misterio de Cristo traspasa los límites del espacio y del tiempo y realiza la unidad de la familia humana[54]. Y si esto es así, ¿podemos pensar en caminos diversos del de Cristo para llegar a una única meta que sería él? Tal solución ignoraría el nexo íntimo que existe entre el mediador de la salvación y la salvación misma. ¿Quién, sino el mismo Jesús, por medio de su Espíritu, nos puede comunicar la plenitud de la vida divina de que goza, una vez glorificado, también en su humanidad? La humanidad de Cristo tiene una significación eterna para nuestra relación con Dios[55].

para darles, como Dios, todo lo que ha recibido como hombre»; ib, 21 (1021): «Cuando Pedro dice: "Sepa por tanto con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a aquel Jesús que vosotros habéis crucificado (He 2,36), no es de la divinidad que él dice que la ha constituido Señor y Cristo, sino de su humanidad, que es toda la Iglesia». La Iglesia es, tendencialmente al menos la humanidad entera, ya que toda ha sido asumida por el Hijo en la encarnación.
52 Cf LG 48.
53 Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, 49 (*Documentos...* 576): «Siendo Jesús el único mediador, que lleva a cabo el designio salvador del único Dios Padre, la salvación para todos los hombres es única y la misma: la plena configuración con Jesús y la comunión con él en la participación de su filiación divina. Hay que excluir, por consiguiente, la existencia de economías diversas para los

por la acción del Espíritu mismo, en «espíritu vivificante» (1Cor 15,45). La humanidad gloriosa del Señor está penetrada por el Espíritu. A partir de ella llega a todos los hombres el influjo y la acción de este último como Espíritu del resucitado. Si el Espíritu no llevara el sello de la humanidad glorificada del Señor no podría conformarnos con Cristo. ¿Hay otro camino de salvación que no sea el seguimiento de Cristo (en la medida en que ésta es posible según las condiciones de cada persona) y otro contenido de la salvación misma, sino la configuración con Cristo y la participación en su vida? Éste es otro punto que no podemos dejar de tener presente al considerar el valor de la encarnación en el contexto de la teología de las religiones.

6. La configuración con Cristo glorificado, plenitud para todos los hombres

En efecto, el Nuevo Testamento nos presenta en muchas ocasiones la salvación como la participación en la vida de la humanidad glorificada de Jesús (cf, entre otros lugares, Jn 14,1-3; 17,24-26; Rom 8,16-17.29; 1Cor 15,45-49; Ef 1,3-14; Col 3,1-4). En la tradición de la Iglesia se ha puesto con frecuencia de relieve que cuanto el Nuevo Testamento dice sobre la glorificación de Cristo, su exaltación, etc., se refiere a su naturaleza humana, ya que en la divina no puede crecer ni perfeccionarse[50]. A partir de esta distinción se señala que lo que se dice de la perfección de su condición humana se dice también de la nuestra, en virtud de la inclusión de todos en él a la que ya nos hemos referido[51]. El contenido de nuestra

50 Cf León Magno, carta "Promisisse me memini" (DH 318); Hilario de Poitiers, *De Trinitate* III 16; XI 18-19 (CCL 62, 87-88; 62 A, 547-550).

51 Cf Atanasio de Alejandría, *De incarnatione Verbi et contra Arianos* 12 (PG 26,1004): «Todo aquello que la Escritura dice que Jesús ha recibido, lo dice a causa de su cuerpo, que es primicia de la Iglesia... En primer lugar el Señor ha resucitado su propio cuerpo y lo ha exaltado en sí mismo; después ha resucitado todos los miembros,

salvación se liga por tanto esencialmente a la plenitud de la vida divina que Jesús recibe en su humanidad. Todos estamos llamados a insertarnos en su cuerpo que es la Iglesia, que no tendrá su pleno cumplimiento hasta que todo el género humano y el universo entero sean completamente renovados[52]. La fe cristiana parte del presupuesto de la unidad de la humanidad toda, por su origen en Adán y sobre todo por su destino en Cristo. No es pensable que la salvación que el Nuevo Testamento nos presenta sea solamente para los cristianos y no para los que no conocen a Cristo. No es teológicamente pensable que para ellos la salvación revista características distintas[53], si el misterio de Cristo traspasa los límites del espacio y del tiempo y realiza la unidad de la familia humana[54]. Y si esto es así, ¿podemos pensar en caminos diversos del de Cristo para llegar a una única meta que sería él? Tal solución ignoraría el nexo íntimo que existe entre el mediador de la salvación y la salvación misma. ¿Quién, sino el mismo Jesús, por medio de su Espíritu, nos puede comunicar la plenitud de la vida divina de que goza, una vez glorificado, también en su humanidad? La humanidad de Cristo tiene una significación eterna para nuestra relación con Dios[55].

para darles, como Dios, todo lo que ha recibido como hombre»; ib, 21 (1021): «Cuando Pedro dice: "Sepa por tanto con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a aquel Jesús que vosotros habéis crucificado (He 2,36), no es de la divinidad que él dice que la ha constituido Señor y Cristo, sino de su humanidad, que es toda la Iglesia». La Iglesia es, tendencialmente al menos la humanidad entera, ya que toda ha sido asumida por el Hijo en la encarnación.

52 Cf LG 48.

53 Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, 49 (*Documentos*... 576): «Siendo Jesús el único mediador, que lleva a cabo el designio salvador del único Dios Padre, la salvación para todos los hombres es única y la misma: la plena configuración con Jesús y la comunión con él en la participación de su filiación divina. Hay que excluir, por consiguiente, la existencia de economías diversas para los que creen en Jesús y los que no creen en él».

54 Cf *Dominus Iesus*, 23.

55 Cf los artículos ya clásicos y ampliamente aceptados de K. Rahner, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos de Teología* III, Madrid 1967, 47-59, y J. Alfaro, *Cristo glorioso, revelador del Padre*, en *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales*, Madrid 1973, 141-182.

7. Conclusión

La presencia universal del Espíritu de Cristo es el principio que permite una valoración positiva de muchos elementos de la religiones. Pensar en complementos a la revelación acaecida en Cristo, en quien habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (cf Col 2,9), o en vías paralelas de salvación que no pasan por Jesús encarnado, muerto y resucitado es, en realidad, olvidar el gran misterio de Cristo que se ha hecho hombre por todos; y significa, por consiguiente, no dar todo su peso y su valor a la presencia de Dios entre los hombres; esta no afectaría en realidad a todo el género humano. Doy por descontado que, según la teología cristiana, la encarnación del Hijo de Dios, y su muerte y resurrección, es la máxima presencia divina, y por tanto salvadora, en el mundo. Pensar que, por caminos que Dios cónoce, esta presencia puede ser viva y operante en las religiones en virtud del Espíritu de Jesucristo no parece que sea tenerlas en menor consideración. La Iglesia está llamada a descubrir, en el diálogo interreligioso, las semillas del Verbo y los rayos de la verdad que se encuentran en las tradiciones religiosas de la humanidad, y a descubrir en ellas los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu[56]. Con ello la Iglesia se enriquece, porque no puede tener nunca plena conciencia de la grandeza del misterio de Cristo en la variedad multiforme de sus manifestaciones. El misterio de Cristo, que sólo en la Iglesia puede ser vivido en plenitud, se hace presente en todos los confines de la tierra. La Iglesia es, en cuanto cuerpo de Cristo, el lugar privilegiado de la presencia del Espíritu[57], en

56 Cf *Redemptoris missio* 56, también ib, 29.

57 Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* III 24,1 (SCh 211,474): «Donde está el Espíritu del Señor allí está la Iglesia, y donde está la Iglesia, allí está el Espíritu del Señor y toda gracia». Nos bastará aquí insinuar la dimensión eclesiológica de este

el que se goza de la plenitud de los medios de salvación, pero el mismo Espíritu ofrece a todos los hombres la posibilidad de ser asociados, del modo que Dios conoce, al misterio pascual[58]. El misterio del Dios hecho hombre para salvarnos, culmen y plenitud de la revelación, está en el centro del mensaje cristiano. No se puede dejar de lado cuando se trata de valorar teológicamente el fenómeno de las tradiciones religiosas de la humanidad.

«Solus enim passurus pro omnibus omnium peccata solvebat, nec socium admittit quidquid universitati praestatur ab uno (Él solo iba a padecer por todos y redimía los pecados de todos, y no admite un compañero lo que se da a todos por uno solo)»[59]. Jesús es el único redentor de todos, y aunque, unido a todos los hombres, tiene muchos compañeros, no lo tiene en la unicidad de su acción redentora. Él es el único que, padeciendo por todos, da a todos, a la universalidad del género humano, la vida y la salvación. El Hijo unigénito del Padre, hecho hombre por nosotros, es el único salvador. De él vienen a la humanidad todos los bienes de la salvación, y sólo de él nos pueden venir. Sólo en él alcanzan los hombres la unión con Dios, nadie va al Padre si no es por Jesús (Jn 14,5-6). Pensar que la plenitud humana puede llegar por caminos que no sean el Verbo hecho nuestro hermano es tener en poca estima nuestra salvación[60] y la de los demás hombres.

Cristo] la salvación de Cristo es accesible en virtud de una gracia que, aunque tiene una misteriosa relación con la Iglesia, no los introduce formalmente en ella, sino que los ilumina en un modo adecuado a su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo, es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo».

58 Cf GS 22.

59 Hilario de Poitiers, *In Mt* 14,16 (SCh 258,30).

7. Conclusión

La presencia universal del Espíritu de Cristo es el principio que permite una valoración positiva de muchos elementos de la religiones. Pensar en complementos a la revelación acaecida en Cristo, en quien habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (cf Col 2,9), o en vías paralelas de salvación que no pasan por Jesús encarnado, muerto y resucitado es, en realidad, olvidar el gran misterio de Cristo que se ha hecho hombre por todos; y significa, por consiguiente, no dar todo su peso y su valor a la presencia de Dios entre los hombres; esta no afectaría en realidad a todo el género humano. Doy por descontado que, según la teología cristiana, la encarnación del Hijo de Dios, y su muerte y resurrección, es la máxima presencia divina, y por tanto salvadora, en el mundo. Pensar que, por caminos que Dios conoce, esta presencia puede ser viva y operante en las religiones en virtud del Espíritu de Jesucristo no parece que sea tenerlas en menor consideración. La Iglesia está llamada a descubrir, en el diálogo interreligioso, las semillas del Verbo y los rayos de la verdad que se encuentran en las tradiciones religiosas de la humanidad, y a descubrir en ellas los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu[56]. Con ello la Iglesia se enriquece, porque no puede tener nunca plena conciencia de la grandeza del misterio de Cristo en la variedad multiforme de sus manifestaciones. El misterio de Cristo, que sólo en la Iglesia puede ser vivido en plenitud, se hace presente en todos los confines de la tierra. La Iglesia es, en cuanto cuerpo de Cristo, el lugar privilegiado de la presencia del Espíritu[57], en

56 Cf *Redemptoris missio* 56, también ib, 29.

57 Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* III 24,1 (SCh 211,474): «Donde está el Espíritu del Señor allí está la Iglesia, y donde está la Iglesia, allí está el Espíritu del Señor, y toda gracia». Nos bastará aquí insinuar la dimensión eclesiológica de esta relevancia universal de la salvación de Cristo, que no puede ser separado de su cuerpo, sacramento, es decir, signo e instrumento, de la unión de los hombres con Dios que se realiza solamente en Cristo. *Redemptoris missio*, 10: «Para ellos [los que no conocen a

el que se goza de la plenitud de los medios de salvación, pero el mismo Espíritu ofrece a todos los hombres la posibilidad de ser asociados, del modo que Dios conoce, al misterio pascual[58]. El misterio del Dios hecho hombre para salvarnos, culmen y plenitud de la revelación, está en el centro del mensaje cristiano. No se puede dejar de lado cuando se trata de valorar teológicamente el fenómeno de las tradiciones religiosas de la humanidad.

«Solus enim passurus pro omnibus omnium peccata solvebat, nec socium admittit quidquid universitati praestatur ab uno (Él solo iba a padecer por todos y redimía los pecados de todos, y no admite un compañero lo que se da a todos por uno solo)»[59]. Jesús es el único redentor de todos, y aunque, unido a todos los hombres, tiene muchos compañeros, no lo tiene en la unicidad de su acción redentora. Él es el único que, padeciendo por todos, da a todos, a la universalidad del género humano, la vida y la salvación. El Hijo unigénito del Padre, hecho hombre por nosotros, es el único salvador. De él vienen a la humanidad todos los bienes de la salvación, y sólo de él nos pueden venir. Sólo en él alcanzan los hombres la unión con Dios, nadie va al Padre si no es por Jesús (Jn 14,5-6). Pensar que la plenitud humana puede llegar por caminos que no sean el Verbo hecho nuestro hermano es tener en poca estima nuestra salvación[60] y la de los demás hombres.

Cristo] la salvación de Cristo es accesible en virtud de una gracia que, aunque tiene una misteriosa relación con la Iglesia, no los introduce formalmente en ella, sino que los ilumina en un modo adecuado a su situación interior y ambiental. Esta gracia proviene de Cristo, es fruto de su sacrificio y es comunicada por el Espíritu Santo».

58 Cf GS 22.

59 Hilario de Poitiers, *In Mt.* 14,16 (SCh 258,30).

60 *2ª carta de Clemente*, I 1-2 (FP 3,177): «Es necesario que no tengamos en poca estima lo referente a nuestra salvación. Pues si la tenemos en poca estima, también poco esperamos alcanzar».

5

El cristianismo y la universalidad de la salvación[1]

1. Algunas indicaciones del concilio Vaticano II

Este tema desarrollado precisamente en un contexto conmemorativo del final del concilio Vaticano II, corresponde ciertamente al espíritu profundo que animó al Concilio de transmitir un mensaje de esperanza a la humanidad toda. La constitución pastoral *Gaudium et spes* dice ya en sus comienzos:

> Tiene, pues, la Iglesia ante sí al mundo, es decir, la entera familia humana con todo el conjunto de las realidades entre las que vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, marcado por su afán, sus desgracias y sus victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, que se encuentra ciertamente bajo la servidumbre del pecado, pero que, roto el poder del maligno, ha sido liberado por Cristo crucificado y resucitado, para que se transforme según el designio de Dios y llegue a su consumación (GS 2).

El horizonte en el que se coloca esta preocupación por el género humano es el de la Buena Nueva de la salvación que la Iglesia ha recibido y ha de comunicar a todos (ib, 1; 3). La mirada hacia dentro de la Iglesia y hacia fuera, la visión hacia lo alto y la contemplación del mundo que nos rodea, se armonizan en la

5

El cristianismo y la universalidad de la salvación[1]

1. Algunas indicaciones del concilio Vaticano II

Este tema desarrollado precisamente en un contexto conmemorativo del final del concilio Vaticano II, corresponde ciertamente al espíritu profundo que animó al Concilio de transmitir un mensaje de esperanza a la humanidad toda. La constitución pastoral *Gaudium et spes* dice ya en sus comienzos:

> Tiene, pues, la Iglesia ante sí al mundo, es decir, la entera familia humana con todo el conjunto de las realidades entre las que vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, marcado por su afán, sus desgracias y sus victorias; el mundo que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, que se encuentra ciertamente bajo la servidumbre del pecado, pero que, roto el poder del maligno, ha sido liberado por Cristo crucificado y resucitado, para que se transforme según el designio de Dios y llegue a su consumación (GS 2).

El horizonte en el que se coloca esta preocupación por el género humano es el de la Buena Nueva de la salvación que la Iglesia ha recibido y ha de comunicar a todos (ib, 1; 3). La mirada hacia dentro de la Iglesia y hacia fuera, la visión hacia lo alto y la contemplación del mundo que nos rodea, se armonizan en la convicción de que Cristo no es indiferente para ningún hombre

1 Publicado en Estudios Eclesiásticos 81 (2006) 353-381.

y también de que su Iglesia, en el mismo Cristo, es como el sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1; GS42). Estos dos elementos están profundamente ligados entre sí, se implican y se condicionan mutuamente. Dios no ha querido salvar a los hombres individual o aisladamente, sino que ha querido constituir un pueblo (LG 9), convocar a los creyentes en la Iglesia (LG 2); reunirlos en la unidad, en una unidad de la que ningún ser humano puede considerarse excluido: «Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3).

Sin la pretensión de repasar todos los textos en los que la universalidad de la salvación de Cristo se contempla en el Concilio, no podemos dejar de mencionar la ordenación al pueblo de Dios de quienes todavía no han recibido la luz del Evangelio, tal como lo expone la constitución dogmática *Lumen Gentium* en su nº 16, del cual entresaco solamente unas líneas:

> La divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa no han llegado todavía a un claro conocimiento de Dios, pero de esfuerzan, no sin la gracia divina, por alcanzar una vida recta. Todo lo bueno y verdadero que se encuentra entre ellos la Iglesia lo aprecia como preparación evangélica y como dado por Aquel que ilumina a todo hombre para que al fin todos tengan la vida.

Y al subrayar el carácter misionero de la Iglesia añade la misma constitución:

> [La Iglesia] con su obra consigue que todo lo bueno que se encuentra

> la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre... Así, pues, la Iglesia a la vez ora y trabaja para que la totalidad del mundo pase a formar parte del Pueblo de Dios, del Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo y en Cristo, cabeza de todos, se dé al Creador y Padre de todos todo honor y gloria (LG 17).

Precisamente el mismo vocabulario de LG de encuentra en el decreto *Ad gentes*:

> [La actividad misionera] libera de contagios malignos todo cuanto de verdad y de gracia se hallaba entre las gentes como presencia velada de Dios, y lo restituye a su autor, Cristo... Así, pues, todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, y en los ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que se sana, se eleva y se perfecciona *(sanatur, elevatur et consummatur)* para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre (AG 9).

Con una perspectiva todavía más directamente cristológica la constitución pastoral *Gaudium et spes* afronta la cuestión de la universalidad de la salvación en un fragmento citado con mucha frecuencia:

> Esto [la asociación al misterio pascual y la configuración con la muerte de Cristo] vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón opera la gracia de modo invisible. Pues ya que Cristo murió por todos y la última vocación del hombre es sólo una, la divina, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad, del modo conocido de Dios, de ser asociados al misterio pascual (GS 22)[2]

y también de que su Iglesia, en el mismo Cristo, es como el sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG 1; GS42). Estos dos elementos están profundamente ligados entre sí, se implican y se condicionan mutuamente. Dios no ha querido salvar a los hombres individual o aisladamente, sino que ha querido constituir un pueblo (LG 9), convocar a los creyentes en la Iglesia (LG 2); reunirlos en la unidad, en una unidad de la que ningún ser humano puede considerarse excluido: «Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo, de quien procedemos, por quien vivimos y hacia quien caminamos» (LG 3).

Sin la pretensión de repasar todos los textos en los que la universalidad de la salvación de Cristo se contempla en el Concilio, no podemos dejar de mencionar la ordenación al pueblo de Dios de quienes todavía no han recibido la luz del Evangelio, tal como lo expone la constitución dogmática *Lumen Gentium* en su nº 16, del cual entresaco solamente unas líneas:

> La divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que sin culpa no han llegado todavía a un claro conocimiento de Dios, pero de esfuerzan, no sin la gracia divina, por alcanzar una vida recta. Todo lo bueno y verdadero que se encuentra entre ellos la Iglesia lo aprecia como preparación evangélica y como dado por Aquel que ilumina a todo hombre para que al fin todos tengan la vida.

Y al subrayar el carácter misionero de la Iglesia añade la misma constitución:

> [La Iglesia] con su obra consigue que todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón y en la mente de los hombres o en los ritos y en las culturas de los pueblos no sólo no perezca, sino que sea sanado *(sanetur)*, elevado *(elevetur)* y llevado a perfección *(consummetur)*, para

> la gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre... Así, pues, la Iglesia a la vez ora y trabaja para que la totalidad del mundo pase a formar parte del Pueblo de Dios, del Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo y en Cristo, cabeza de todos, se dé al Creador y Padre de todos todo honor y gloria (LG 17).

Precisamente el mismo vocabulario de LG de encuentra en el decreto *Ad gentes*:

> [La actividad misionera] libera de contagios malignos todo cuanto de verdad y de gracia se hallaba entre las gentes como presencia velada de Dios, y lo restituye a su autor, Cristo... Así, pues, todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, y en los ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que se sana, se eleva y se perfecciona *(sanatur, elevatur et consummatur)* para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre (AG 9).

Con una perspectiva todavía más directamente cristológica la constitución pastoral *Gaudium et spes* afronta la cuestión de la universalidad de la salvación en un fragmento citado con mucha frecuencia:

> Esto [la asociación al misterio pascual y la configuración con la muerte de Cristo] vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón opera la gracia de modo invisible. Pues ya que Cristo murió por todos y la última vocación del hombre es sólo una, la divina, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad, del modo conocido de Dios, de ser asociados al misterio pascual (GS 22)[2].

2 Otras referencias a la única vocación divina del hombre y a la unidad del género humano en GS 24: «Omnes enim creati ad imaginem Dei, qui fecit *ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae* (He 17,26) ad unum eumdemque

Por lo demás, ya *Lumen gentium* insiste repetidas veces en la mediación única de Cristo (cf LG 8, 14, 49; 60; 62; AG 7).

La declaración *Nostra aetate*, por su parte, insiste ya desde el comienzo en el único origen y el único fin de todos los hombres: «Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra (cf He 17,26) y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos los hombres» (NA 1). No se pueden considerar separadamente este designio universal de salvación y el reconocimiento de la presencia de elementos santos y verdaderos en las religiones del mundo:

> La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (cf 2Cor 5,18-19) (NA 2).

finem, id et ad Deum ipsum, vocantur»; ib, 29: «Cum omnes homines, anima rationali pollentes et ad imaginem Dei creata, eamdem naturam eamdemque originem habeant,

2. Algunos desarrollos de la teología reciente en torno a la universalidad de la salvación

No ofrece dificultad para la mayoría de los cristianos nuestros contemporáneos esta perspectiva universal de la salvación que el Concilio nos abre, recogiendo por lo demás, y citando con frecuencia explícitamente, importantes afirmaciones del Nuevo Testamento: «Dios, nuestro salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Éste es el testimonio dado en el tiempo oportuno...» (1Tim 2,2-7). No es de extrañar que en la teología postconciliar la cuestión de la salvación de todos adquiriera muy pronto una especial relevancia. Muchos motivos se entrelazan en efecto en ella: desde los estrictamente teológicos, la imagen y la noción de Dios amor que el cristianismo profesa, los cristológicos, en concreto la significación universal de la obra redentora de Cristo, y, como consecuencia de ellos, los antropológicos, el hombre imagen de Dios y su único destino sobrenatural, y los escatológicos, la realización final del designio salvador. Para no citar más que un ejemplo ilustre entre tantos otros, en el último volumen de su *Teodramática*, dedicada precisamente al «último acto», H. U. von Balthasar, al hablar del misterio de la condenación eterna, hace una afirmación que inevitablemente da que pensar:

> Mientras que la *gloria Dei* permanece asegurada en todo caso, tanto si él salva como si condena, el problema no se torna agudo. Pero cuando la finalidad de la creación se vincula de la forma más

Por lo demás, ya *Lumen gentium* insiste repetidas veces en la mediación única de Cristo (cf LG 8, 14, 49; 60; 62; AG 7).

La declaración *Nostra aetate,* por su parte, insiste ya desde el comienzo en el único origen y el único fin de todos los hombres: «Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra (cf He 17,26) y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos los hombres» (NA 1). No se pueden considerar separadamente este designio universal de salvación y el reconocimiento de la presencia de elementos santos y verdaderos en las religiones del mundo:

> La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es *el camino, la verdad y la vida* (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas (cf 2Cor 5,18-19) (NA 2).

finem, id et ad Deum ipsum, vocantur»; ib, 29: «Cum omnes homines, anima rationali pollentes et ad imaginem Dei creata, eamdem naturam eamdemque originem habeant, cumque, a Christo redempti, eadem vocatione et destinatione divina fruantur...»; ib, 92: «Cum Deus Pater principium omnium exsistet et finis, omnes ut fratres simus vocamur». En estas afirmaciones conciliares se combinan los motivos de la unidad del género humano, de la creación del todos los hombres a imagen de Dios y del destino último que es Dios mismo. Sin duda la universalidad del designio de salvación está en la base de todos estos pasajes.

2. Algunos desarrollos de la teología reciente en torno a la universalidad de la salvación

No ofrece dificultad para la mayoría de los cristianos nuestros contemporáneos esta perspectiva universal de la salvación que el Concilio nos abre, recogiendo por lo demás, y citando con frecuencia explícitamente, importantes afirmaciones del Nuevo Testamento: «Dios, nuestro salvador... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios, y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos. Éste es el testimonio dado en el tiempo oportuno...» (1Tim 2,2-7). No es de extrañar que en la teología postconciliar la cuestión de la salvación de todos adquiriera muy pronto una especial relevancia. Muchos motivos se entrelazan en efecto en ella: desde los estrictamente teológicos, la imagen y la noción de Dios amor que el cristianismo profesa, los cristológicos, en concreto la significación universal de la obra redentora de Cristo, y, como consecuencia de ellos, los antropológicos, el hombre imagen de Dios y su único destino sobrenatural, y los escatológicos, la realización final del designio salvador. Para no citar más que un ejemplo ilustre entre tantos otros, en el último volumen de su *Teodramática,* dedicada precisamente al «último acto», H. U. von Balthasar, al hablar del misterio de la condenación eterna, hace una afirmación que inevitablemente da que pensar:

> Mientras que la *gloria Dei* permanece asegurada en todo caso, tanto si él salva como si condena, el problema no se torna agudo. Pero cuando la finalidad de la creación se vincula de la forma más estrecha con la vida trinitaria, entonces el problema parece inevitable. Aquí hay que ser conscientes de los límites de la especulación humana (hablamos de «esperanza de la redención universal» como horizonte más extremo alcanzable) pero no hay que quedarse detrás de la osadía de esta esperanza, donde la cuestión de la suerte de los demonios queda excluida como insoluble para la *theologia viatorum*[3].

Dejemos nosotros también de lado la espinosa cuestión de los demonios[4], y concentrémonos en el destino de los seres humanos, cuya suerte ha compartido el Hijo de Dios, hecho uno de nosotros, a quien Dios, creador y artífice del universo, envió al mundo. Dice la carta a Diogneto:

> Envióle con clemencia y mansedumbre, como un rey envió a su hijo rey; como a Dios nos lo envió, como hombre a los hombres le envió, para salvarnos le envió; para persuadir, no para violentar, pues en Dios no se da la violencia. Le envió para llamar, no para castigar; le envió, en fin, para amar, no para juzgar. Le mandará un día como juez, y ¿quién resistirá entonces su venida?[5].

Salvación y juicio, misericordia y justicia, un dilema del que no nos es dado salir, que viene ya del Nuevo Testamento. Podemos recordar el pasaje especialmente significativo de Mt 25,31-46,

3 H. U. von Balthasar, *Teodramática 5. El último acto,* Madrid 1997, 490 (el original alemán fue publicado en 1983). G. Martelet, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins derniers,* París 1975, 188: «Il est divinement impossible que Dieu lui-même puisse coopérer le moins du monde à cette aberration, et surtout pas en vue de retrouver, par la victoire de sa justice, la gloire de son amour trahi, comme on l'a trop souvent prétendu».

4 K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas»* en *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1964, 411-439, 431, n. 15: «Sería falso hacer valer aquí el destino de los demonios. Pues, entonces, habría que probar que su situación salvífica y la nuestra es la misma y que la diversidad del ser carece de importancia para nuestra cuestión, cosa que, evidentemente, es imposible». Es claro que K. Rahner alude a la encarnación del Hijo, que determina la diferente situación sote-

entre otros muchos lugares. Habrá que mantener a la vez los dos extremos, pero teniendo siempre presente que es la salvación y no el juicio ni el castigo la finalidad única del envío del Hijo al mundo en el que se ha manifestado todo el amor del Padre por nosotros: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,16-17; cf 1Jn 4,9-10). Sólo la salvación es la finalidad de la venida de Jesús al mundo, y en este sentido tiene razón von Balthasar al decir que la gloria de Dios convierte en agudo el problema de la condenación, aunque ante cada uno de nosotros queda abierta la posibilidad de rechazar la salvación que se nos ofrece. Pero esto, hablando con nuestras pobres palabras, no puede dejar a Dios «indiferente». En esta salvación se ha comprometido Dios en primera persona, de tal manera que su gloria puede quedar empañada en el caso de que algunos no la consigan. Precisamente por ello algunos de los teólogos punteros del s. XX han insistido en la posibilidad de una «esperanza para todos».

Ya en 1960, por tanto todavía en los tiempos de la preparación del concilio Vaticano II, publicó Karl Rahner por vez primera su importante artículo *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*[6]. En su sexta tesis se aborda la cuestión que ahora específicamente nos ocupa:

> La escatología procede, en su contenido y certeza, de la afirmación sobre el obrar salvífico de Dios en su gracia cabe el hombre presente y en dicha afirmación tiene su norma. De ahí se sigue que la escatología de la salvación y de la reprobación no estén al mismo nivel... La escatología cristiana, por tanto, no es la prolongación *simétrica* de una

> detrás de la osadía de esta esperanza, donde la cuestión de la suerte de los demonios queda excluida como insoluble para la *theologia viatorum*[3].

Dejemos nosotros también de lado la espinosa cuestión de los demonios[4], y concentrémonos en el destino de los seres humanos, cuya suerte ha compartido el Hijo de Dios, hecho uno de nosotros, a quien Dios, creador y artífice del universo, envió al mundo. Dice la carta a Diogneto:

> Envióle con clemencia y mansedumbre, como un rey envió a su hijo rey; como a Dios nos lo envió, como hombre a los hombres le envió, para salvarnos le envió; para persuadir, no para violentar, pues en Dios no se da la violencia. Le envió para llamar, no para castigar; le envió, en fin, para amar, no para juzgar. Le mandará un día como juez, y ¿quién resistirá entonces su venida?[5].

Salvación y juicio, misericordia y justicia, un dilema del que no nos es dado salir, que viene ya del Nuevo Testamento. Podemos recordar el pasaje especialmente significativo de Mt 25,31-46,

3 H. U. von Balthasar, *Teodramática 5. El último acto*, Madrid 1997, 490 (el original alemán fue publicado en 1983). G. Martelet, *L'au-delà retrouvé. Christologie des fins derniers*, París 1975, 188: «Il est divinement impossible que Dieu lui-même puisse coopérer le moins du monde à cette aberration, et surtout pas en vue de retrouver, par la victoire de sa justice, la gloire de son amour trahi, comme on l'a trop souvent prétendu».

4 K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*» en *Escritos de Teología* IV, Taurus, Madrid 1964, 411-439, 431, n. 15: «Sería falso hacer valer aquí el destino de los demonios. Pues, entonces, habría que probar que su situación salvífica y la nuestra es la misma y que la diversidad del ser carece de importancia para nuestra cuestión, cosa que, evidentemente, es imposible». Es claro que K. Rahner alude a la encarnación del Hijo, que determina la diferente situación soteriológica de los ángeles y los hombres. Ya Ireneo de Lyon fue consciente del problema con su famosa fórmula cristológico-antropológica «supergrediens angelos» de *Adv. Haer.* V 33,6; cf A. Orbe, *Teología de San Ireneo* III, Madrid-Toledo 1988, 632-665; del mismo, *Supergrediens angelos (S. Ireneo, Adv. Haer. V 33,6)*: Gregorianum 54 (1973) 5-59.

5 *A Diogneto* VII 4 (BAC 65, 853).

entre otros muchos lugares. Habrá que mantener a la vez los dos extremos, pero teniendo siempre presente que es la salvación y no el juicio ni el castigo la finalidad única del envío del Hijo al mundo en el que se ha manifestado todo el amor del Padre por nosotros: «Porque tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,16-17; cf 1Jn 4,9-10). Sólo la salvación es la finalidad de la venida de Jesús al mundo, y en este sentido tiene razón von Balthasar al decir que la gloria de Dios convierte en agudo el problema de la condenación, aunque ante cada uno de nosotros queda abierta la posibilidad de rechazar la salvación que se nos ofrece. Pero esto, hablando con nuestras pobres palabras, no puede dejar a Dios «indiferente». En esta salvación se ha comprometido Dios en primera persona, de tal manera que su gloria puede quedar empañada en el caso de que algunos no la consigan. Precisamente por ello algunos de los teólogos punteros del s. XX han insistido en la posibilidad de una «esperanza para todos».

Ya en 1960, por tanto todavía en los tiempos de la preparación del concilio Vaticano II, publicó Karl Rahner por vez primera su importante artículo *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*[6]. En su sexta tesis se aborda la cuestión que ahora específicamente nos ocupa:

> La escatología procede, en su contenido y certeza, de la afirmación sobre el obrar salvífico de Dios en su gracia cabe el hombre presente y en dicha afirmación tiene su norma. De ahí se sigue que la escatología de la salvación y de la reprobación no estén al mismo nivel... La escatología cristiana, por tanto, no es la prolongación *simétrica* de una doctrina-de-los-dos-caminos –más propia del Antiguo Testamento

6 Cf n. 4. Como se indica en la página inicial del artículo, éste reproduce el texto de una conferencia pronunciada en Bonn en enero de 1960.

> que cristiana– hasta el interior de sus dos puntos finales, sino que centralmente es sólo la afirmación sobre la gracia de Cristo vencedora y perfeccionadora del mundo, aunque ciertamente de forma que el misterio de Dios a propósito del hombre singular en tanto que todavía peregrino sigue estando oculto[7].

A la acentuación del carácter salvador de la escatología cristiana acompaña la exclusión explícita de la apocatástasis, y la observación, que veremos con frecuencia repetida más adelante, de que la urgencia de esta cuestión no se alcanza cuando se hace un planteamiento teórico general de la misma, sino cuando cada uno se la plantea a sí mismo diciendo «yo puedo perderme, yo espero salvarme»[8]. Una dogmática católica parte de la base de que la historia en su totalidad concluye con la victoria definitiva de Dios en su gracia, que ha vencido ya definitivamente en Cristo; la conclusión del mundo es la plenitud de la resurrección de Cristo, que equivale a la resurrección de la carne y a la glorificación del mundo[9]. La victoria de Cristo está asegurada, aunque no lo esté la participación en ella de cada uno de nosotros.

En términos si cabe todavía más explícitos se expresó bastantes años más tarde H. U. von Balthasar, desarrollando más la cuestión apuntada en el pasaje que hemos citado[10]. La esperanza

7 Ib, 431-432. Cf también K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Friburgo-Basilea-Viena 1976, 110; 425-426.

8 Cf *Principios teológicos*, *o.c.*, 431-432.

9 Ib, 436. *Grundkurs des Glaubens*, 426: «La apertura a una posible plenitud en la libertad en la perdición se encuentra junto a la enseñanza de que el mundo y la historia del mundo en su conjunto *de hecho* desembocan en la vida eterna en Dios».

10 En los últimos años de su vida H. U. von Balthasar escribió dos pequeños libros sobre este particular, como respuesta a las polémicas surgidas a raíz de algunas

para todos no es sólo una posibilidad, sino que se hace también una exigencia, si se tiene presente que la esperanza cristiana se refiere a las grandes acciones salvadoras de Dios que abrazan a toda la creación y se refieren al destino de la humanidad entera, cuya plenitud esperamos. En cuanto cada uno de nosotros pertenece a esta humanidad, se refiere esta esperanza también a mí y a quienes me rodean[11]. En efecto, la salvación que esperamos tiene que ser la culminación de la obra de Cristo, del designio divino de recapitular en él todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (cf Ef 1,10). Abundan en el Nuevo Testamento los textos que hablan del «todo» (cf, además de Ef 1,10, Col 1,20; Flp 2,10-11; Rom 5,12-21; Jn 17,2, entre otros lugares)[12]. Señala el autor suizo con su habitual penetración que, en el conjunto del evangelio de Juan, centrado todo él en la idea del juicio, de la *krísis*, hay un pasaje que parece colocarse por encima de esta perspectiva dominante: «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32)[13]. ¿Podemos o debemos excluir a alguien de esta atracción universal del Señor crucificado? ¿Resistirá alguien a la atracción de este imán poderoso? Vale la pena por lo menos que la cuestión se proponga.

Por otro lado, solamente en ámbito de esta totalidad, del cum-

11 Cf *Kleiner Diskurs*, 11-12. Von Balthasar cita en este contexto a J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, París 1953, 340.

12 Cf *Kleiner Diskurs* 31-33. En el mismo contexto alude von Balthasar a las distinciones, no siempre afortunadas, entre la voluntad antecedente de Dios, que quiere que todos se salven, y la consecuente, que quiere la condenación de algunos debido a las exigencias de su justicia. Así Tomás de Aquino, *STh* I 19,6, ad 1: «Deus antecedenter vult omnes homines salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae». Posición por otra parte frecuente entre los Padres. Cf, por ejemplo, Juan Crisóstomo, *In Ep. ad Eph. Hom.* I 2 (PG 62,15); Juan Damasceno, *De fide ortodoxa* II 29,14 (PG 94,969). En las obras citadas se encontrará amplia

> que cristiana– hasta el interior de sus dos puntos finales, sino que centralmente es sólo la afirmación sobre la gracia de Cristo vencedora y perfeccionadora del mundo, aunque ciertamente de forma que el misterio de Dios a propósito del hombre singular en tanto que todavía peregrino sigue estando oculto[7].

A la acentuación del carácter salvador de la escatología cristiana acompaña la exclusión explícita de la apocatástasis, y la observación, que veremos con frecuencia repetida más adelante, de que la urgencia de esta cuestión no se alcanza cuando se hace un planteamiento teórico general de la misma, sino cuando cada uno se la plantea a sí mismo diciendo «yo puedo perderme, yo espero salvarme»[8]. Una dogmática católica parte de la base de que la historia en su totalidad concluye con la victoria definitiva de Dios en su gracia, que ha vencido ya definitivamente en Cristo; la conclusión del mundo es la plenitud de la resurrección de Cristo, que equivale a la resurrección de la carne y a la glorificación del mundo[9]. La victoria de Cristo está asegurada, aunque no lo esté la participación en ella de cada uno de nosotros.

En términos si cabe todavía más explícitos se expresó bastantes años más tarde H. U. von Balthasar, desarrollando más la cuestión apuntada en el pasaje que hemos citado[10]. La esperanza

7 Ib, 431-432. Cf también K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Friburgo-Basilea-Viena 1976, 110; 425-426.

8 Cf *Principios teológicos*, *o.c.*, 431-432.

9 Ib, 436. *Grundkurs des Glaubens*, 426: «La apertura a una posible plenitud en la libertad en la perdición se encuentra junto a la enseñanza de que el mundo y la historia del mundo en su conjunto *de hecho* desembocan en la vida eterna en Dios».

10 En los últimos años de su vida H. U. von Balthasar escribió dos pequeños libros sobre este particular, como respuesta a las polémicas surgidas a raíz de algunas publicaciones anteriores y que a su vez suscitaron discusiones en algunos ambientes: *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986, y *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Einsiedeln 1987. Citaré esta última obra por su tercera edición, a la que se incorporó una conferencia sobre la apocatástasis: *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Einsiedeln 1999. Se puede ver sobre el conjunto, R. Nandkisore, *Hoffnung auf Erlösung. Die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Roma 1977.

para todos no es sólo una posibilidad, sino que se hace también una exigencia, si se tiene presente que la esperanza cristiana se refiere a las grandes acciones salvadoras de Dios que abrazan a toda la creación y se refieren al destino de la humanidad entera, cuya plenitud esperamos. En cuanto cada uno de nosotros pertenece a esta humanidad, se refiere esta esperanza también a mí y a quienes me rodean[11]. En efecto, la salvación que esperamos tiene que ser la culminación de la obra de Cristo, del designio divino de recapitular en él todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (cf Ef 1,10). Abundan en el Nuevo Testamento los textos que hablan del «todo» (cf, además de Ef 1,10, Col 1,20; Flp 2,10-11; Rom 5,12-21; Jn 17,2, entre otros lugares)[12]. Señala el autor suizo con su habitual penetración que, en el conjunto del evangelio de Juan, centrado todo él en la idea del juicio, de la *krísis*, hay un pasaje que parece colocarse por encima de esta perspectiva dominante: «Cuando yo sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32)[13]. ¿Podemos o debemos excluir a alguien de esta atracción universal del Señor crucificado? ¿Resistirá alguien a la atracción de este imán poderoso? Vale la pena por lo menos que la cuestión se proponga.

Por otro lado, solamente en ámbito de esta totalidad, del cum-

11 Cf *Kleiner Diskurs*, 11-12. Von Balthasar cita en este contexto a J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, París 1953, 340.

12 Cf *Kleiner Diskurs* 31-33. En el mismo contexto alude von Balthasar a las distinciones, no siempre afortunadas, entre la voluntad antecedente de Dios, que quiere que todos se salven, y la consecuente, que quiere la condenación de algunos debido a las exigencias de su justicia. Así Tomás de Aquino, *STh* I 19,6, ad 1: «Deus antecedenter vult omnes homines salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae». Posición por otra parte frecuente entre los Padres. Cf, por ejemplo, Juan Crisóstomo, *In Ep. ad Eph. Hom.* I 2 (PG 62,15); Juan Damasceno, *De fide ortodoxa* II 29,14 (PG 94,969). En las obras citadas se encontrará amplia documentación sobre el problema de la armonización de la misericordia y la bondad por un lado y de la justicia para otro, y las conclusiones a que históricamente esta aparente contradicción ha dado lugar. No vale la pena entrar en ello en este momento. La esperanza es la solución práctica a este problema teóricamente insoluble. Cf *Was dürfen wir hoffen?*, 127.

13 Cf *Was dürfen wir hoffen?*, 32-33.

plimiento del designio salvador de Dios realizado en Cristo, tiene sentido la plenitud y la salvación de cada uno de nosotros. Es sólo la realización del proyecto divino de plenitud en Cristo la que nos asegura la nuestra. El triunfo de Cristo, su reinado y la sumisión de todo a él (cf 1Cor 15,25-27) garantizan la salvación de los hombres. No es posible un particularismo de la esperanza que nos encerraría en nosotros mismos y nos impediría el acceso a la dimensión esencialmente eclesial de la vida cristiana, que no podemos dejar de lado cuando se trata de la esperanza escatológica. La plenitud del cuerpo de Cristo es la plenitud de Cristo mismo que no ha querido ser sin nosotros. Las consideraciones cristológicas deben tener, en mi opinión, una cierta prioridad sobre las meramente antropológicas cuando se trata de la escatología cristiana. Jesús es el último, el definitivo *(novissimus Adam)*, y sólo a la luz de su persona, de este Último, tiene sentido considerar las cosas últimas, los «novísimos». La plenitud del hombre es posible sólo en el ámbito del reinado de Cristo que entregará a su vez el reino al Padre para que Dios lo sea todo en todas las cosas (cf 1Cor 15,28). El problema de la salvación tiene que ver por tanto con la realización plena del designio de Dios en Cristo. Ya que, en la fe, *sabemos* que éste se va a cumplir, *esperamos* para nosotros y para los demás tener parte en el gozo definitivo. La distinción es esencial.

En efecto, todos los hombres estamos sometidos al juicio de Dios, y no podemos anticipar de ningún modo el resultado del mismo[14]. No es lo mismo saber que esperar. No nos apoyamos en nosotros ni en nuestras posibilidades de conocer sino en Cristo en quien nos apoyamos. Cuando nos miramos a nosotros mismos no podemos sentir más que nuestra fragilidad. Y precisamente por ello debemos contar ante todo, como ya nos recordaba Karl

con la de los otros. A ningún hermano podemos negar la esperanza que cada uno de nosotros hemos depositado en nuestro salvador. Esta esperanza se presenta como una exigencia del amor cristiano: «El que cuenta con la posibilidad de que se pierda para siempre alguien distinto de uno mismo, aunque sea *uno* solo, éste a duras penas puede amar sin reservas... Sólo el más tenue pensamiento de un infierno definitivo para otros lleva, en los momentos en los que se hace difícil la convivencia humana, a abandonar al otro a sí mismo»[15]. Y abandonar al otro a sí mismo es algo que el cristiano nunca puede hacer. No le podemos nunca decir a Dios: «¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» (Gén 4,9). «¿Puede un cristiano poner en su boca esta palabra de un asesino? ¿Qué ser humano no es mi hermano?»[16]. Y podemos añadir todavía que es antigua convicción cristiana que el infierno es algo que Dios no ha querido ni ha creado[17].

La posibilidad y aun el deber de esperar para todos no puede confundirse con la doctrina de la apocatástasis. La posibilidad de la perdición, sobre todo para uno mismo, está siempre ante nosotros. La apocatástasis resulta incompatible con el mensaje cristiano de la salvación simplemente porque lo desvirtúa, lo priva de contenido y de significado. Porque convierte en un automatismo lo que no puede ser sino la respuesta libre en el amor al amor de Dios, que nos ofrece en Cristo y en su Espíritu la participación en su

15 J. Verweyen, *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977,119-120. Cit. por H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 63; *Kleiner Diskurs*... 59. No he podido tener acceso al texto original de Verweyen.

16 H. U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, 60.

17 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V 27,2: «A cuantos perseveran en el amor de Él, les da su comunión. Y comunión con Dios es vida y luz y fruición de los bienes a Él inherentes. A quienes, de propio parecer, se apartan de Él, les lleva a la separación escogida por ellos. La separación de Dios es muerte, como la separación de la luz son

plimiento del designio salvador de Dios realizado en Cristo, tiene sentido la plenitud y la salvación de cada uno de nosotros. Es sólo la realización del proyecto divino de plenitud en Cristo la que nos asegura la nuestra. El triunfo de Cristo, su reinado y la sumisión de todo a él (cf 1Cor 15,25-27) garantizan la salvación de los hombres. No es posible un particularismo de la esperanza que nos encerraría en nosotros mismos y nos impediría el acceso a la dimensión esencialmente eclesial de la vida cristiana, que no podemos dejar de lado cuando se trata de la esperanza escatológica. La plenitud del cuerpo de Cristo es la plenitud de Cristo mismo que no ha querido ser sin nosotros. Las consideraciones cristológicas deben tener, en mi opinión, una cierta prioridad sobre las meramente antropológicas cuando se trata de la escatología cristiana. Jesús es el último, el definitivo *(novissimus Adam)*, y sólo a la luz de su persona, de este Último, tiene sentido considerar las cosas últimas, los «novísimos». La plenitud del hombre es posible sólo en el ámbito del reinado de Cristo que entregará a su vez el reino al Padre para que Dios lo sea todo en todas las cosas (cf 1Cor 15,28). El problema de la salvación tiene que ver por tanto con la realización plena del designio de Dios en Cristo. Ya que, en la fe, *sabemos* que éste se va a cumplir, *esperamos* para nosotros y para los demás tener parte en el gozo definitivo. La distinción es esencial.

En efecto, todos los hombres estamos sometidos al juicio de Dios, y no podemos anticipar de ningún modo el resultado del mismo[14]. No es lo mismo saber que esperar. No nos apoyamos en nosotros ni en nuestras posibilidades de conocer sino en Cristo en quien nos apoyamos. Cuando nos miramos a nosotros mismos no podemos sentir más que nuestra fragilidad. Y precisamente por ello debemos contar ante todo, como ya nos recordaba Karl Rahner, con la posibilidad de nuestra propia perdición antes que

14 H.U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, 59: «Wir stehen ganz und gar *unter* dem Gericht und haben kein Recht und keine Möglichkeit, dem Richter vorweg in die Karten zu schauen. Wie kann einer Hoffen mit Wissen gleichsetzen?».

con la de los otros. A ningún hermano podemos negar la esperanza que cada uno de nosotros hemos depositado en nuestro salvador. Esta esperanza se presenta como una exigencia del amor cristiano: «El que cuenta con la posibilidad de que se pierda para siempre alguien distinto de uno mismo, aunque sea *uno* solo, éste a duras penas puede amar sin reservas... Sólo el más tenue pensamiento de un infierno definitivo para otros lleva, en los momentos en los que se hace difícil la convivencia humana, a abandonar al otro a sí mismo»[15]. Y abandonar al otro a sí mismo es algo que el cristiano nunca puede hacer. No le podemos nunca decir a Dios: «¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?» (Gén 4,9). «¿Puede un cristiano poner en su boca esta palabra de un asesino? ¿Qué ser humano no es mi hermano?»[16]. Y podemos añadir todavía que es antigua convicción cristiana que el infierno es algo que Dios no ha querido ni ha creado[17].

La posibilidad y aun el deber de esperar para todos no puede confundirse con la doctrina de la apocatástasis. La posibilidad de la perdición, sobre todo para uno mismo, está siempre ante nosotros. La apocatástasis resulta incompatible con el mensaje cristiano de la salvación simplemente porque lo desvirtúa, lo priva de contenido y de significado. Porque convierte en un automatismo lo que no puede ser sino la respuesta libre en el amor al amor de Dios, que nos ofrece en Cristo y en su Espíritu la participación en su

15 J. Verweyen, *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977,119-120. Cit. por H. U. von Balthasar, *Was dürfen wir hoffen?*, 63; *Kleiner Diskurs*... 59. No he podido tener acceso al texto original de Verweyen.

16 H. U. von Balthasar, *Kleiner Diskurs*, 60.

17 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V 27,2: «A cuantos perseveran en el amor de Él, les da su comunión. Y comunión con Dios es vida y luz y fruición de los bienes a Él inherentes. A quienes, de propio parecer, se apartan de Él, les lleva a la separación escogida por ellos. La separación de Dios es muerte, como la separación de la luz son tinieblas, y el apartamiento de Dios es pérdida de todos los bienes inherentes a él. Los que según eso han perdido con la apostasía tales cosas, privados como están de todos los bienes, viven entre toda suerte de penas. No que Dios, por iniciativa propia, mire a castigarlos, sino que como privados de todos los bienes les persigue la pena» (trad. A. Orbe, *Teología de san Ireneo* III, Madrid-Toledo 1988, 139-145)

misma vida[18]. El mantenimiento de la posibilidad de la perdición eterna es la única garantía de la verdad de la salvación que se nos ofrece, que no es otra que el amor de Dios. «Amor saca amor» decía santa Teresa[19]. Y el amor no puede ser nunca forzado, es necesariamente libertad. Dios quiere que haya quienes amen con él, quiere que otros tengan en sí mismos su amor[20]. Si la vida de Dios es el amor, sólo en la libertad del amor se puede entrar en ella, sólo en el amor puede estar la plenitud humana y sólo libremente se puede participar en el amor divino. No podemos dudar de Dios, pero debemos dudar de nosotros mismos, nos decía ya el concilio de Trento (cf DH 1534). Pero sabemos que el amor de Dios no tiene fronteras, y por ello nos es lícito esperar que tampoco su victoria conocerá límites. Tenemos así la posibilidad de abrirnos a lo que J. Alfaro, en un contexto algo diverso del nuestro, llamaba la «certeza de la esperanza»[21].

A diferencia de otros momentos en la historia de la teología, en los que se ha dado por descontada la perdición de muchos hombres sin que aparentemente una tal convicción crease problemas,

18 J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, Madrid 1996, 237: «La gracia, la amistad con Dios, no se impone por decreto; se ofrece libremente corriendo el riesgo de ser libremente rehusada. Pues bien, en la posibilidad *real* –que ningún creyente negará– de un *sí* libre a Dios se contiene la posibilidad real del *no*; sin ésta, aquélla sería insostenible. La fe tiene, pues, que hablar de la muerte eterna cual posibilidad real, so pena de minar los fundamentos mismos de la entera economía salvífica. Silenciar el infierno, oponerle una censura o un veto sistemáticos, lleva aparejado el desfigurar irreparablemente el cielo, sustituyendo el diálogo Dios-hombre, la concurrencia de dos libertades protagonistas, por el monólogo de Dios, el *diktat* hegemónico de una libertad autocrática y solitaria». G. Martelet, *L'au-delà retrouvé* (cf n. 2), 182: «Jamais Dieu, il est vrai, ne cessera d'aimer, même s'il n'est plus aimé lui-même: mais on pourrait ne pas l'aimer tandis qu'il aime encore et il peut de la sorte arriver qu'il se trouve mis par nous devant l'*envers absolu* de lui-même. En tentant l'impossible afin que son amour soit compris et reçu, il ne peut pas exclure que cet amour, quel immense mystère, devienne

hoy en día son ampliamente mayoritarias las opiniones brevemente enunciadas. Poderosas razones teológicas inducen a esta posición. La primera y fundamental es la voluntad de salvación de Dios, que no conoce fronteras, y la universalidad de la salvación que Cristo nos ha traído, su misterio pascual que es fuente de salvación para todos los hombres. Ha sido sustancialmente la reflexión escatológica centrada en la cristología, desarrollada a partir del concilio Vaticano II, la que ha llevado a la teología católica a las posiciones a las que nos hemos referido[22].

3. Universalidad de la salvación y mediación única de Cristo

En efecto, basta un somero análisis de algunos textos centrales del Nuevo Testamento para caer en la cuenta de que los pasajes que más directamente tratan del amor de Dios por el mundo y su voluntad universal de salvación hablan también de la mediación universal de Cristo; se trata de dos caras de la misma moneda, que se asocian entre sí intrínsecamente. Nos hemos referido ya a los textos fundamentales de 1Tim 2,2-7 y Jn 3,16-17, y también hemos aludido a los numerosos pasajes que hablan de la relevancia de la acción de Cristo en términos de universalidad, que abraza el "todo". Todos los pueblos son, sin excepción, destinatarios de su mensaje (cf Mt 28,19; Mc 16,15-16). La acción salvadora de Cristo no conoce límites, nadie es excluido de ella. La dificultad de determinar cómo los efectos de esta salvación llegan a todos no debe ser obstáculo a la afirmación fundamental de principio.

A pesar de la claridad de los textos del Nuevo Testamento, nos encontramos en este momento en una situación paradójica.

misma vida[18]. El mantenimiento de la posibilidad de la perdición eterna es la única garantía de la verdad de la salvación que se nos ofrece, que no es otra que el amor de Dios. «Amor saca amor» decía santa Teresa[19]. Y el amor no puede ser nunca forzado, es necesariamente libertad. Dios quiere que haya quienes amen con él, quiere que otros tengan en sí mismos su amor[20]. Si la vida de Dios es el amor, sólo en la libertad del amor se puede entrar en ella, sólo en el amor puede estar la plenitud humana y sólo libremente se puede participar en el amor divino. No podemos dudar de Dios, pero debemos dudar de nosotros mismos, nos decía ya el concilio de Trento (cf DH 1534). Pero sabemos que el amor de Dios no tiene fronteras, y por ello nos es lícito esperar que tampoco su victoria conocerá límites. Tenemos así la posibilidad de abrirnos a lo que J. Alfaro, en un contexto algo diverso del nuestro, llamaba la «certeza de la esperanza»[21].

A diferencia de otros momentos en la historia de la teología, en los que se ha dado por descontada la perdición de muchos hombres sin que aparentemente una tal convicción crease problemas,

18 J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, Madrid 1996, 237: «La gracia, la amistad con Dios, no se impone por decreto; se ofrece libremente corriendo el riesgo de ser libremente rehusada. Pues bien, en la posibilidad *real* –que ningún creyente negará– de un *sí* libre a Dios se contiene la posibilidad real del *no*; sin ésta, aquélla sería insostenible. La fe tiene, pues, que hablar de la muerte eterna cual posibilidad real, so pena de minar los fundamentos mismos de la entera economía salvífica. Silenciar el infierno, oponerle una censura o un veto sistemáticos, lleva aparejado el desfigurar irreparablemente el cielo, sustituyendo el diálogo Dios-hombre, la concurrencia de dos libertades protagonistas, por el monólogo de Dios, el *diktat* hegemónico de una libertad autocrática y solitaria». G. Martelet, *L'au-delà retrouvé* (cf n. 2), 182: «Jamais Dieu, il est vrai, ne cessera d'aimer, même s'il n'est plus aimé lui-même: mais on pourrait ne pas l'aimer tandis qu'il aime encore et il peut de la sorte arriver qu'il se trouve mis par nous devant l'*envers absolu* de lui-même. En tentant l'impossible afin que son amour soit compris et reçu, il ne peut pas exclure que cet amour, quel immense mystère, devienne cependant un amour rejeté».

19 *Libro de la Vida*, 22,14.

20 Duns Escoto, *Ordinatio* l. III d. 32, q. unica, n. 6: «[Deus] vult habere alios diligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se». Cf también ib, III d. 28, q. unica, n. 2, sobre la perfección de la condilección.

21 J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1971, 94-96.

hoy en día son ampliamente mayoritarias las opiniones brevemente enunciadas. Poderosas razones teológicas inducen a esta posición. La primera y fundamental es la voluntad de salvación de Dios, que no conoce fronteras, y la universalidad de la salvación que Cristo nos ha traído, su misterio pascual que es fuente de salvación para todos los hombres. Ha sido sustancialmente la reflexión escatológica centrada en la cristología, desarrollada a partir del concilio Vaticano II, la que ha llevado a la teología católica a las posiciones a las que nos hemos referido[22].

3. Universalidad de la salvación y mediación única de Cristo

En efecto, basta un somero análisis de algunos textos centrales del Nuevo Testamento para caer en la cuenta de que los pasajes que más directamente tratan del amor de Dios por el mundo y su voluntad universal de salvación hablan también de la mediación universal de Cristo; se trata de dos caras de la misma moneda, que se asocian entre sí intrínsecamente. Nos hemos referido ya a los textos fundamentales de 1Tim 2,2-7 y Jn 3,16-17, y también hemos aludido a los numerosos pasajes que hablan de la relevancia de la acción de Cristo en términos de universalidad, que abraza el "todo". Todos los pueblos son, sin excepción, destinatarios de su mensaje (cf Mt 28,19; Mc 16,15-16). La acción salvadora de Cristo no conoce límites, nadie es excluido de ella. La dificultad de determinar cómo los efectos de esta salvación llegan a todos no debe ser obstáculo a la afirmación fundamental de principio.

A pesar de la claridad de los textos del Nuevo Testamento, nos encontramos en este momento en una situación paradójica.

22 Además de los autores ya citados cf, entre otros, J. L. Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación*, 225-226; J. R. García-Murga, *¿Dios de amor e infierno eterno?*, Estudios Eclesiásticos 70 (1995) 3-30.

La perspectiva de la esperanza para todos encuentra un amplio consenso en nuestros contemporáneos, aunque a veces con posiciones que pueden resultar ligeras en cuanto pasan demasiado fácilmente a banalizar la libertad humana[23]. En cambio resulta en muchos ambientes problemática, como todos sabemos, la afirmación de la mediación universal de Cristo en esta salvación que a todos se ofrece. No se logra siempre articular suficientemente dos afirmaciones que en el Nuevo Testamento, como ya hemos tenido ocasión de ver, aparecen íntimamente unidas. Dios quiere que todos los hombres se salven en Cristo y por Cristo, en él quiere recapitular todas las cosas (Ef 1,10), todo fue creado por medio de él y para él y ha sido reconciliado por medio de él (cf Col 1,16.20; 1Cor 8,6; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10), en Cristo el Padre ha reconciliado el mundo consigo (cf 2Cor 5,19), todo le ha sido sometido (Ef 1,22; 1Cor 15,24-28). El problema que se plantea cuando estas dos afirmaciones neotestamentarias no se ven juntas es el de hasta qué medida se puede pensar en la salvación personal como la participación en el triunfo de Cristo. O, dicho con otras palabras, se pone la cuestión del contenido y la significación de la mediación de Cristo: si ésta es esencialmente constitutiva para la salvación, y cómo se relaciona la persona de Jesús, camino, verdad y vida, con el Dios hacia el que en último término vamos.

La dificultad que se ha propuesto con urgencia en la teología de los últimos tiempos, con el estímulo que ha significado el encuentro entre las diversas religiones y culturas y del diálogo entre ellas, tiene ya precedentes en la antigüedad. No es evidente la pretensión cristiana de que en Cristo se halle la única vía para llegar a Dios y a la salvación. A ella se opone el sentido común pagano, que formula por el contrario que *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*[24], no se puede llegar por un solo

camino a un misterio tan grande. ¿Quién puede afirmar que tiene la clave para acceder a lo que nos sobrepasa? ¿No será más prudente hablar más bien de caminos complementarios, de diversas vías de salvación, que confluirán todas en este gran misterio? Pero tengamos presente lo que ya hemos observado: la voluntad salvadora universal de Dios se encuentra íntimamente ligada al misterio de Cristo, de manera que fuera de la revelación que en Cristo tiene lugar no tenemos acceso a este misterio. Sabemos que Dios quiere la salvación de todos porque nos ha enviado a su Hijo que ha muerto y resucitado por nosotros. Sólo en Cristo y por Cristo tenemos acceso al conocimiento del Dios amor, al Dios uno y trino, a este Dios que es meta y destino de todos. La revelación del designio salvador de Dios está en relación íntima con la revelación del misterio trinitario. El Dios que quiere que todos los hombres se salven es el Dios Padre de amor que ha enviado al mundo a su Hijo para que por la acción del Espíritu todos podamos ser hijos suyos. Karl Rahner, como es bien sabido, formuló su axioma fundamental de la teología trinitaria, la identidad entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente y a la inversa, movido por la preocupación de mostrar que el misterio trinitario es el misterio salvador por antonomasia[25]. La revelación de este misterio es inseparable de la donación que Dios hace de sí mismo en su Hijo y su Espíritu Santo. Sólo en esta autocomunicación hay salvación para los hombres, nunca al margen de ella. La plenitud de la revelación se da en Cristo porque en él se da la plenitud de la salvación, y viceversa. El concilio Vaticano II contempla en íntima

senado romano, en el año 384), 10 (CSEL 83/3, 27): «Aequum est quicquid omnes colunt unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit; quid interest qua quisque prudentia verum requirat. Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum». He llegado a este texto a partir de J. Ratzinger, *Fe,*

La perspectiva de la esperanza para todos encuentra un amplio consenso en nuestros contemporáneos, aunque a veces con posiciones que pueden resultar ligeras en cuanto pasan demasiado fácilmente a banalizar la libertad humana[23]. En cambio resulta en muchos ambientes problemática, como todos sabemos, la afirmación de la mediación universal de Cristo en esta salvación que a todos se ofrece. No se logra siempre articular suficientemente dos afirmaciones que en el Nuevo Testamento, como ya hemos tenido ocasión de ver, aparecen íntimamente unidas. Dios quiere que todos los hombres se salven en Cristo y por Cristo, en él quiere recapitular todas las cosas (Ef 1,10), todo fue creado por medio de él y para él y ha sido reconciliado por medio de él (cf Col 1,16.20; 1Cor 8,6; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10), en Cristo el Padre ha reconciliado el mundo consigo (cf 2Cor 5,19), todo le ha sido sometido (Ef 1,22; 1Cor 15,24-28). El problema que se plantea cuando estas dos afirmaciones neotestamentarias no se ven juntas es el de hasta qué medida se puede pensar en la salvación personal como la participación en el triunfo de Cristo. O, dicho con otras palabras, se pone la cuestión del contenido y la significación de la mediación de Cristo: si ésta es esencialmente constitutiva para la salvación, y cómo se relaciona la persona de Jesús, camino, verdad y vida, con el Dios hacia el que en último término vamos.

La dificultad que se ha propuesto con urgencia en la teología de los últimos tiempos, con el estímulo que ha significado el encuentro entre las diversas religiones y culturas y del diálogo entre ellas, tiene ya precedentes en la antigüedad. No es evidente la pretensión cristiana de que en Cristo se halle la única vía para llegar a Dios y a la salvación. A ella se opone el sentido común pagano, que formula por el contrario que *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*[24], no se puede llegar por un solo

23 Cf, por ejemplo, J. S. Sachs, *Current Eschatology: Universal Salvation and the Problem of Hell*, Theological Studies 52 (1991) 227-254.

24 *Relatio Symmachi praefecti urbis Romae* (al emperador Valentiniano II y al

camino a un misterio tan grande. ¿Quién puede afirmar que tiene la clave para acceder a lo que nos sobrepasa? ¿No será más prudente hablar más bien de caminos complementarios, de diversas vías de salvación, que confluirán todas en este gran misterio? Pero tengamos presente lo que ya hemos observado: la voluntad salvadora universal de Dios se encuentra íntimamente ligada al misterio de Cristo, de manera que fuera de la revelación que en Cristo tiene lugar no tenemos acceso a este misterio. Sabemos que Dios quiere la salvación de todos porque nos ha enviado a su Hijo que ha muerto y resucitado por nosotros. Sólo en Cristo y por Cristo tenemos acceso al conocimiento del Dios amor, al Dios uno y trino, a este Dios que es meta y destino de todos. La revelación del designio salvador de Dios está en relación íntima con la revelación del misterio trinitario. El Dios que quiere que todos los hombres se salven es el Dios Padre de amor que ha enviado al mundo a su Hijo para que por la acción del Espíritu todos podamos ser hijos suyos. Karl Rahner, como es bien sabido, formuló su axioma fundamental de la teología trinitaria, la identidad entre la Trinidad económica y la Trinidad inmanente y a la inversa, movido por la preocupación de mostrar que el misterio trinitario es el misterio salvador por antonomasia[25]. La revelación de este misterio es inseparable de la donación que Dios hace de sí mismo en su Hijo y su Espíritu Santo. Sólo en esta autocomunicación hay salvación para los hombres, nunca al margen de ella. La plenitud de la revelación se da en Cristo porque en él se da la plenitud de la salvación, y viceversa. El concilio Vaticano II contempla en íntima

senado romano, en el año 384), 10 (CSEL 83/3, 27): «Aequum est quicquid omnes colunt unum putari. Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit; quid interest qua quisque prudentia verum requirat. Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum». He llegado a este texto a partir de J. Ratzinger, *Fe, verdad, tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Salamanca 2005, 66-67.154, quien a su vez remite a C. Gnilka, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur* II. *Kultur und Conversion*, Basilea 1993.

25 Cf K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, 360-449, esp. 370-371.

unidad la manifestación que Dios hace de sí mismo y del decreto de su voluntad para la salvación de los hombres, y la comunicación a éstos de los bienes divinos[26]. En Jesús y en el Espíritu nos hace Dios partícipes de su vida, una vida que es, precisamente, el eterno intercambio de amor del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En Cristo y sólo en él, único mediador entre Dios y los hombres, tenemos acceso a esta comunión intratrinitaria. Sólo el Espíritu del Hijo enviado al mundo en la plenitud de los tiempos clama en nosotros «Abba, Padre» (cf Gál 4,4-6; Rom 8,14-16).

El misterio de Dios, a quien nadie ha visto jamás (cf Jn 1,18), siempre nos sobrepasa, pero a la vez el Hijo único que está en el seno del Padre nos lo ha contado (cf Jn 1,18; 14,8). En este difícil equilibrio entre el misterio que hay que salvaguardar y la efectiva y definitiva revelación que ha tenido lugar en Cristo, la Comisión Teológica Internacional señalaba ya hace algunos años, en su documento *Teología-Cristología-Antropología* (1981), la imposibilidad de separar el misterio de Cristo del misterio trinitario. Denunciaba el peligro de una separación neoescolástica, que no tenía suficientemente en cuenta el misterio de la Trinidad para entender la encarnación o la deificación del hombre, peligro que en este momento se encuentra a mi juicio ya superado; pero a la vez indicaba un segundo peligro, el de una separación «moderna», que

> coloca una especie de velo entre los hombres y la Trinidad eterna, como si la revelación cristiana no invitara al hombre al conocimiento del Dios trino y a la participación en su vida. Conduce así, con respecto a la Trinidad eterna, a un cierto «agnosticismo» que no

26 Const. *Dei Verbum*, 6: «Mediante la divina revelación Dios quiso manifestarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, "para comunicarles los bienes divinos que superan completamente la inteligencia de la mente humana" [Conc. Vaticano I, const. *Dei Filius*]». Ib, 2: «Dispuso Dios en su bondad y en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad

> se puede aceptar en modo alguno. Porque aunque Dios es siempre mayor de lo que de él podemos conocer, la revelación cristiana afirma que ese «mayor» es siempre trinitario[27].

Aunque no se nos indica en qué peligro concreto estaba pensando la Comisión Teológica cuando hacía estas afirmaciones, no hay duda de que en los años transcurridos desde la redacción del documento en cuestión se han producido afirmaciones teológicas que precisamente en nombre de la incognoscibilidad del misterio divino han venido a negar prácticamente la mediación y la relevancia universal de Cristo en vista de la salvación de los hombres. Jesús vendría a ser uno más entre las figuras mediadoras aparecidas en la historia. Efectivamente, según algunos representantes de esta línea de pensamiento, puede resultar difícil, a partir de la experiencia del diálogo interreligioso y del conocimiento de las riquezas espirituales de las diferentes religiones seguir afirmando una superioridad del cristianismo. Más bien este encuentro hace pensar que en las grandes religiones se da una mezcla más o menos igual de bien y de mal, que todas ellas tendrán un valor prácticamente equivalente como respuestas salvadoras al misterio trascendente. Desde el punto de vista de la teología cristiana se intenta fundamentar estas enseñanzas a partir de la cristología y de la doctrina acerca de Dios. Dado, se dice, que Dios es incognoscible e inabarcable, ninguna figura reveladora puede darlo a conocer plenamente. Por otra parte se insiste en el teocentrismo

27 Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* I C) 2.1 *(Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo, BAC, Madrid 1998, 249). En ib, I A) i.2 (ib, 246) se señalaba ya: «La separación entre la Cristología y la consideración del Dios revelado, en cualquier lugar del cuerpo de la Teología en que se sitúe, supone frecuentemente que el concepto de Dios elaborado por la sabiduría filosófica basta sin más para la consideración de la fe revelada. No se advierte, de este modo, la novedad

unidad la manifestación que Dios hace de sí mismo y del decreto de su voluntad para la salvación de los hombres, y la comunicación a éstos de los bienes divinos[26]. En Jesús y en el Espíritu nos hace Dios partícipes de su vida, una vida que es, precisamente, el eterno intercambio de amor del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. En Cristo y sólo en él, único mediador entre Dios y los hombres, tenemos acceso a esta comunión intratrinitaria. Sólo el Espíritu del Hijo enviado al mundo en la plenitud de los tiempos clama en nosotros «Abba, Padre» (cf Gál 4,4-6; Rom 8,14-16).

El misterio de Dios, a quien nadie ha visto jamás (cf Jn 1,18), siempre nos sobrepasa, pero a la vez el Hijo único que está en el seno del Padre nos lo ha contado (cf Jn 1,18; 14,8). En este difícil equilibrio entre el misterio que hay que salvaguardar y la efectiva y definitiva revelación que ha tenido lugar en Cristo, la Comisión Teológica Internacional señalaba ya hace algunos años, en su documento *Teología-Cristología-Antropología* (1981), la imposibilidad de separar el misterio de Cristo del misterio trinitario. Denunciaba el peligro de una separación neoescolástica, que no tenía suficientemente en cuenta el misterio de la Trinidad para entender la encarnación o la deificación del hombre, peligro que en este momento se encuentra a mi juicio ya superado; pero a la vez indicaba un segundo peligro, el de una separación «moderna», que

> coloca una especie de velo entre los hombres y la Trinidad eterna, como si la revelación cristiana no invitara al hombre al conocimiento del Dios trino y a la participación en su vida. Conduce así, con respecto a la Trinidad eterna, a un cierto «agnosticismo» que no

26 Const. *Dei Verbum*, 6: «Mediante la divina revelación Dios quiso manifestarse a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad acerca de la salvación de los hombres, "para comunicarles los bienes divinos que superan completamente la inteligencia de la mente humana" [Conc. Vaticano I, const. *Dei Filius*]». Ib, 2: «Dispuso Dios en su bondad y en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf Ef 1,9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, el Verbo hecho carne, tienen acceso al Padre y se hacen partícipes de la naturaleza divina (cf Ef 2,18; 2Pe 1,4)».

> se puede aceptar en modo alguno. Porque aunque Dios es siempre mayor de lo que de él podemos conocer, la revelación cristiana afirma que ese «mayor» es siempre trinitario[27].

Aunque no se nos indica en qué peligro concreto estaba pensando la Comisión Teológica cuando hacía estas afirmaciones, no hay duda de que en los años transcurridos desde la redacción del documento en cuestión se han producido afirmaciones teológicas que precisamente en nombre de la incognoscibilidad del misterio divino han venido a negar prácticamente la mediación y la relevancia universal de Cristo en vista de la salvación de los hombres. Jesús vendría a ser uno más entre las figuras mediadoras aparecidas en la historia. Efectivamente, según algunos representantes de esta línea de pensamiento, puede resultar difícil, a partir de la experiencia del diálogo interreligioso y del conocimiento de las riquezas espirituales de las diferentes religiones seguir afirmando una superioridad del cristianismo. Más bien este encuentro hace pensar que en las grandes religiones se da una mezcla más o menos igual de bien y de mal, que todas ellas tendrán un valor prácticamente equivalente como respuestas salvadoras al misterio trascendente. Desde el punto de vista de la teología cristiana se intenta fundamentar estas enseñanzas a partir de la cristología y de la doctrina acerca de Dios. Dado, se dice, que Dios es incognoscible e inabarcable, ninguna figura reveladora puede darlo a conocer plenamente. Por otra parte se insiste en el teocentrismo

27 Comisión Teológica Internacional, *Teología-Cristología-Antropología* I C) 2.1 *(Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo, BAC, Madrid 1998, 249). En ib, I A) i.2 (ib, 246) se señalaba ya: «La separación entre la Cristología y la consideración del Dios revelado, en cualquier lugar del cuerpo de la Teología en que se sitúe, supone frecuentemente que el concepto de Dios elaborado por la sabiduría filosófica basta sin más para la consideración de la fe revelada. No se advierte, de este modo, la novedad de la revelación hecha al pueblo de Israel y la novedad más radical contenida en la fe cristiana y se disminuye el valor del acontecimiento de Jesucristo. De modo paradójico, esta separación puede llegar a la convicción de que la investigación cristológica se basta a sí misma y puede cerrarse en sí misma, renunciando a toda referencia a Dios».

de Jesús, que remite siempre al Padre, ante el cual se encuentra siempre abierto. La fe cristiana en la encarnación no excluiría que el Logos presente en Jesús lo esté también en otros hombres elegidos. En una pluralidad de mediaciones permanecería siempre el único amor de Dios, que sería el «mediador» único. Sabemos que la incomprensibilidad de Dios no significa que no se haya revelado, sino que hay que sostener precisamente todo lo contrario: Dios se ha revelado en toda la historia, no sólo en un fragmento de ella, según las capacidades de los hombres. Dado que éstas son diferentes, la revelación ha acontecido en formas diversas; así ha dado origen a las diversas experiencias religiosas; para explicarlas, los hombres se han servido de los conceptos que en cada momento y en cada contexto han tenido a su disposición. Cada una de estas experiencias y explicaciones son válidas porque en la raíz de todas ellas está la revelación que Dios hace de sí mismo a la humanidad. Por ello el Logos habría dado lugar a múltiples manifestaciones salvadoras. Una de ellas sería Jesucristo, decisivo para los cristianos; pero ello no excluiría que otros grupos religiosos fueran beneficiarios de otras manifestaciones del amor de Dios y de otras mediaciones de salvación[28]. En las posiciones más extremas de esta línea se plantea incluso el problema de la divinidad de Cristo, ya que la presencia del Logos en las diferentes

28 Me he basado para esta breve exposición en P. Schmidt-Leukel, *Was will die pluralistitische Religionstheologie?*, Münchener Theologische Zeitschrift 49 (1998) 307-334. No es difícil descubrir el influjo de las tesis de E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Munich-Hamburgo 1969 (la obra fue publicada por vez primera en 1902). Entre los escritos ya clásicos de los últimos tiempos en esta línea, cf J. Hick (ed.), *The Mythe of God Incarnate*, Londres 1977, y en especial el artículo escrito por el propio editor, *Jesus and the World Religions*, ib, 172-184. Id, *Problems of Religious Pluralism*, Londres 1985; id, *The Metaphor of God Incarnate*, Londres 1993; para Hick la encarnación se realizaría en diversos grados y modos, en muchas personas diversas; cf también P. F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey*

figuras mediadoras sería semejante a la de su intervención en los profetas[29].

La universalidad de la revelación, que indudablemente lleva consigo la de la salvación, se contempla en algún modo más allá de Cristo, como si la particularidad de Cristo fuera obstáculo a esta universalidad. Nos podemos preguntar entonces, desde el punto de vista de la revelación y de la teología cristiana, en qué se funda esta idea de la salvación ofrecida a todos. Que Dios de algún modo se haga conocer de todos los hombres, empezando por el hecho mismo de la creación, es claro desde el punto de vista cristiano, pero a la vez lo es que esta creación tiende hacia Cristo, con lo cual aparece con igual claridad que hay un evento particular que, en su novedad imprevisible, da sentido y es el cumplimiento de toda otra forma de manifestación de Dios a los hombres. En una universalidad más allá de Cristo se pierden por otra parte los contornos de la salvación que Dios quiere ofrecer a los hombres. A la imposibilidad de conocer a Dios acompaña necesariamente la imposibilidad de conocer la salvación que se ofrece; los dos aspectos se condicionan mutuamente. Los contenidos de la salvación aparecen en el Nuevo Testamento claramente relacionados con Jesús y vinculados a él: estar con Cristo, conformación con él, filiación divina a imagen de la suya, resucitar con él, etc. No se entiende la salvación que Cristo nos trae sino como participación en la perfección que Cristo mismo adquiere en su humanidad al ser resucitado y glorificado por Dios Padre. Lo que Jesús adquiere para sí como cabeza del cuerpo se

29 La Congregación para la doctrina de la fe, decl. *Dominus Iesus*, 9, caracteriza así estas posiciones: «En la reflexión teológica contemporánea a menudo emerge un acercamiento a Jesús de Nazaret como si fuese una figura histórica particular y finita, que revela lo divino de manera no exclusiva sino complementaria a otras presencias reveladoras y salvíficas. El Infinito, el Absoluto, el Misterio último de Dios

de Jesús, que remite siempre al Padre, ante el cual se encuentra siempre abierto. La fe cristiana en la encarnación no excluiría que el Logos presente en Jesús lo esté también en otros hombres elegidos. En una pluralidad de mediaciones permanecería siempre el único amor de Dios, que sería el «mediador» único. Sabemos que la incomprensibilidad de Dios no significa que no se haya revelado, sino que hay que sostener precisamente todo lo contrario: Dios se ha revelado en toda la historia, no sólo en un fragmento de ella, según las capacidades de los hombres. Dado que éstas son diferentes, la revelación ha acontecido en formas diversas; así ha dado origen a las diversas experiencias religiosas; para explicarlas, los hombres se han servido de los conceptos que en cada momento y en cada contexto han tenido a su disposición. Cada una de estas experiencias y explicaciones son válidas porque en la raíz de todas ellas está la revelación que Dios hace de sí mismo a la humanidad. Por ello el Logos habría dado lugar a múltiples manifestaciones salvadoras. Una de ellas sería Jesucristo, decisivo para los cristianos; pero ello no excluiría que otros grupos religiosos fueran beneficiarios de otras manifestaciones del amor de Dios y de otras mediaciones de salvación[28]. En las posiciones más extremas de esta línea se plantea incluso el problema de la divinidad de Cristo, ya que la presencia del Logos en las diferentes

28 Me he basado para esta breve exposición en P. SCHMIDT-LEUKEL, *Was will die pluralistitische Religionstheologie?*, Münchener Theologische Zeitschrift 49 (1998) 307-334. No es difícil descubrir el influjo de las tesis de E. TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Munich-Hamburgo 1969 (la obra fue publicada por vez primera en 1902). Entre los escritos ya clásicos de los últimos tiempos en esta línea, cf J. HICK (ed.), *The Mythe of God Incarnate*, Londres 1977, y en especial el artículo escrito por el propio editor, *Jesus and the World Religions*, ib, 172-184. ID, *Problems of Religious Pluralism*, Londres 1985; ID, *The Metaphor of God Incarnate*, Londres 1993; para Hick la encarnación se realizaría en diversos grados y modos, en muchas personas diversas; cf también P. F. KNITTER, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*, Maryknoll-Nueva York 1985; ID, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll-Nueva York 1996; J. HICK-J. P. KNITTER (eds.), *The Mythe of Christian Uniqueness*, Maryknoll-Nueva York 1988.

figuras mediadoras sería semejante a la de su intervención en los profetas[29].

La universalidad de la revelación, que indudablemente lleva consigo la de la salvación, se contempla en algún modo más allá de Cristo, como si la particularidad de Cristo fuera obstáculo a esta universalidad. Nos podemos preguntar entonces, desde el punto de vista de la revelación y de la teología cristiana, en qué se funda esta idea de la salvación ofrecida a todos. Que Dios de algún modo se haga conocer de todos los hombres, empezando por el hecho mismo de la creación, es claro desde el punto de vista cristiano, pero a la vez lo es que esta creación tiende hacia Cristo, con lo cual aparece con igual claridad que hay un evento particular que, en su novedad imprevisible, da sentido y es el cumplimiento de toda otra forma de manifestación de Dios a los hombres. En una universalidad más allá de Cristo se pierden por otra parte los contornos de la salvación que Dios quiere ofrecer a los hombres. A la imposibilidad de conocer a Dios acompaña necesariamente la imposibilidad de conocer la salvación que se ofrece; los dos aspectos se condicionan mutuamente. Los contenidos de la salvación aparecen en el Nuevo Testamento claramente relacionados con Jesús y vinculados a él: estar con Cristo, conformación con él, filiación divina a imagen de la suya, resucitar con él, etc. No se entiende la salvación que Cristo nos trae sino como participación en la perfección que Cristo mismo adquiere en su humanidad al ser resucitado y glorificado por Dios Padre. Lo que Jesús adquiere para sí como cabeza del cuerpo se

29 La CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, decl. *Dominus Iesus*, 9, caracteriza así estas posiciones: «En la reflexión teológica contemporánea a menudo emerge un acercamiento a Jesús de Nazaret como si fuese una figura histórica particular y finita, que revela lo divino de manera no exclusiva sino complementaria a otras presencias reveladoras y salvíficas. El Infinito, el Absoluto, el Misterio último de Dios se manifestaría así a la humanidad en modos diversos y en diversas figuras históricas: Jesús de Nazaret sería una de ésas. Más concretamente, para algunos él sería uno de los tantos rostros que el Logos habría asumido en el curso del tiempo para comunicarse salvíficamente a la humanidad», cf también ib, 4; 6.

destina a todos los hombres. En estos términos se expresa, por no citar más que un ejemplo, Atanasio de Alejandría: «Todo lo que la Escritura dice que Jesús ha recibido, lo dice a causa de su cuerpo, que es primicia de la Iglesia... En primer lugar el Señor ha resucitado su propio cuerpo, y lo ha exaltado en sí mismo. Después ha resucitado a todos los miembros para darles, como Dios, lo que ha recibido como hombre»[30]. Lo que Jesús adquiere para sí como cabeza del cuerpo se destina a todos los hombres. Las afirmaciones sobre la mediación única de Jesús y la universalidad de la salvación se armonizan en estos pasajes y en otros que pudiéramos aducir que insisten en la incorporación de todos los hombres a Cristo en virtud de la encarnación[31]. Me fijaré sólo en uno, un texto del sínodo de Quiercy del año 853 en el que se resumen en muy pocas palabras contenidos esenciales de la teología neotestamentaria y patrística:

> Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida en él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno por quien

30 *De Incarnatione Verbi et contra Arianos*, 12 (PG 26,1004). *Contra Arianos* I 47 (PG 26,109): «No es el Logos en cuanto Logos y Sabiduría el que es ungido con el Espíritu Santo que él da, sino que es la carne que él ha asumido la que es ungida en él y por él, para que la santificación que ha venido sobre el Señor en cuanto hombre pueda pasar de él a todos los hombres». Ib, I 48 (PG 26,113): «Él se santifica a sí mismo (cf Jn 17,10), para que nosotros seamos santificados en él». Cf L. F. LADARIA, *Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arianos I 47-50)*, en S. GUIJARRO-J. FERNÁNDEZ SANGRADOR (eds.), *«Plenitudo temporis». Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 2002, 469-479. Más en general, L. F. LADARIA, *Salvezza di Cristo e salvezza dell'uomo*, Archivio Teologico Torinese 11 (2005) 35-52 (cf el cap. 3 del presente volumen).

31 Nos contentamos con unas pocas referencias: IRENEO, *Adv. Haer.* III 19,3 (SCh 211,282); V 36,3 (A. ORBE, *Teología de san Ireneo* III, Madrid-Toledo 1988, 632-665); HILARIO DE POITIERS, *In Mt.* 4,12 (SCh 254,130); 18,6 (SCh 258,80); *Trin.* II 24 (CCL 62,60); *Tr. Ps.* 51,16-17 (CCL 61,104); 54,9 (146); GREGORIO DE NISA, *Contra Apollinarem* I 16 (PG 45, 1153); CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Johannis evangelium* I 9 (PG 73, 161-164). Por otra parte no se puede olvidar la responsabilidad personal

> no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro, aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión. Ahora bien, que no todos sean redimidos por el misterio de su pasión no mira a la magnitud y copiosidad del precio, sino a la parte de los infieles y de los que no creen con aquella fe «que obra por la caridad» (Gál 5,6) (DH 624, cf también 623).

Algo ha avanzado la teología católica y también el mismo magisterio desde entonces por lo que respecta a la cuestión de los «infieles», resuelta aquí de modo un tanto expeditivo. Pero quedémonos con las afirmaciones fundamentales. No ha habido ni habrá ningún hombre cuya naturaleza no haya sido asumida por Cristo Jesús; el concilio Vaticano II formulará que el Hijo de Dios, con su encarnación se ha unido, en cierto modo *(quodammodo)* a todo hombre (GS 22). Ambos textos recogen una rica tradición, que está en la base de la universalidad de la soteriología cristiana[32]. No hay contradicción entre la universalidad y la unicidad. La cabeza y el cuerpo forman un solo Cristo. Ya no se puede pensar a Jesús independientemente de su Iglesia y de la humanidad toda que aquella intencionalmente abarca.

> En contra de la ley lógica que quiere que lo universal sea abstracto y que lo concreto sea sólo particular, los dos términos pueden atribuirse a Cristo. Porque Cristo no es ni una ley general o una idea abstracta, ni tampoco un individuo simplemente particular. Como Verbo hecho carne en la historia lleva en sí la universalidad de Dios y la universalidad de los hombres; es su concreción. La vida de Jesús en su particularidad concreta que comprende la muerte y resurrección es la expresión de la totalidad de Dios para el mundo y de la totalidad del hombre ante Dios... Dios no es un individuo

destina a todos los hombres. En estos términos se expresa, por no citar más que un ejemplo, Atanasio de Alejandría: «Todo lo que la Escritura dice que Jesús ha recibido, lo dice a causa de su cuerpo, que es primicia de la Iglesia... En primer lugar el Señor ha resucitado su propio cuerpo, y lo ha exaltado en sí mismo. Después ha resucitado a todos los miembros para darles, como Dios, lo que ha recibido como hombre»[30]. Lo que Jesús adquiere para sí como cabeza del cuerpo se destina a todos los hombres. Las afirmaciones sobre la mediación única de Jesús y la universalidad de la salvación se armonizan en estos pasajes y en otros que pudiéramos aducir que insisten en la incorporación de todos los hombres a Cristo en virtud de la encarnación[31]. Me fijaré sólo en uno, un texto del sínodo de Quiercy del año 853 en el que se resumen en muy pocas palabras contenidos esenciales de la teología neotestamentaria y patrística:

> Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida en él; así no hay, hubo o habrá hombre alguno por quien

30 *De Incarnatione Verbi et contra Arianos*, 12 (PG 26,1004). *Contra Arianos* I 47 (PG 26,109): «No es el Logos en cuanto Logos y Sabiduría el que es ungido con el Espíritu Santo que él da, sino que es la carne que él ha asumido la que es ungida en él y por él, para que la santificación que ha venido sobre el Señor en cuanto hombre pueda pasar de él a todos los hombres». Ib, I 48 (PG 26,113): «Él se santifica a sí mismo (cf Jn 17,10), para que nosotros seamos santificados en él». Cf L. F. Ladaria, *Atanasio de Alejandría y la unción de Cristo (Contra Arianos I 47-50)*, en S. Guijarro-J. Fernández Sangrador (eds.), *«Plenitudo temporis». Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 2002, 469-479. Más en general, L. F. Ladaria, *Salvezza di Cristo e salvezza dell'uomo*, Archivio Teologico Torinese 11 (2005) 35-52 (cf el cap. 3 del presente volumen).

31 Nos contentamos con unas pocas referencias: Ireneo, *Adv. Haer.* III 19,3 (SCh 211,282); V 36,3 (A. Orbe, *Teología de san Ireneo* III, Madrid-Toledo 1988, 632-665); Hilario de Poitiers, *In Mt.* 4,12 (SCh 254,130); 18,6 (SCh 258,80); *Trin.* II 24 (CCL 62,60); *Tr. Ps.* 51,16-17 (CCL 61,104); 54,9 (146); Gregorio de Nisa, *Contra Apollinarem* I 16 (PG 45, 1153); Cirilo de Alejandría, *In Johannis evangelium* I 9 (PG 73, 161-164). Por otra parte no se puede olvidar la responsabilidad personal de cada hombre al aceptar o rechazar en su decisión libre esta incorporación a Cristo, mantenerse unido a él como los sarmientos a la vid o apartarse de esta comunión; cf Hilario de Poitiers, *Tr. Ps.* 52,16-17 (CCL 61,104). No nos hallamos por tanto ante un automatismo de la salvación por el hecho de haber sido todos incluidos en Cristo.

> no haya padecido Cristo Jesús Señor nuestro, aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión. Ahora bien, que no todos sean redimidos por el misterio de su pasión no mira a la magnitud y copiosidad del precio, sino a la parte de los infieles y de los que no creen con aquella fe «que obra por la caridad» (Gál 5,6) (DH 624, cf también 623).

Algo ha avanzado la teología católica y también el mismo magisterio desde entonces por lo que respecta a la cuestión de los «infieles», resuelta aquí de modo un tanto expeditivo. Pero quedémonos con las afirmaciones fundamentales. No ha habido ni habrá ningún hombre cuya naturaleza no haya sido asumida por Cristo Jesús; el concilio Vaticano II formulará que el Hijo de Dios, con su encarnación se ha unido, en cierto modo *(quodammodo)* a todo hombre (GS 22). Ambos textos recogen una rica tradición, que está en la base de la universalidad de la soteriología cristiana[32]. No hay contradicción entre la universalidad y la unicidad. La cabeza y el cuerpo forman un solo Cristo. Ya no se puede pensar a Jesús independientemente de su Iglesia y de la humanidad toda que aquella intencionalmente abarca.

> En contra de la ley lógica que quiere que lo universal sea abstracto y que lo concreto sea sólo particular, los dos términos pueden atribuirse a Cristo. Porque Cristo no es ni una ley general o una idea abstracta, ni tampoco un individuo simplemente particular. Como Verbo hecho carne en la historia lleva en sí la universalidad de Dios y la universalidad de los hombres; es su concreción. La vida de Jesús en su particularidad concreta que comprende la muerte y resurrección es la expresión de la totalidad de Dios para el mundo y de la totalidad del hombre ante Dios... Dios no es un individuo

32 O. González de Cardedal, *Cristología*, BAC, Madrid 2005[3], 528: «La inclusión de toda la humanidad en Cristo (creación, encarnación, redención) es el presupuesto de todas las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre nuestra redención».

> entre los demás; es lo que ocurre con Cristo. En cuanto hombre-Dios él es igualmente único, no es un elemento humano que pueda generalizarse. La humanidad de Jesús asume en su originalidad concreta «lo universalmente humano»[33].

Considerando las cosas desde otro punto de vista, ¿a qué meta llevan los caminos complementarios de revelación y de conocimiento de Dios? Desde este punto de vista resulta coherente que se llegue a pensar en contenidos diversos de la salvación según las diversas religiones o caminos por los que cada uno ha llegado a ella[34]. Se ve enseguida las dificultades con las que tropieza una tal concepción. ¿Se podría hablar todavía de unidad del género humano, si diversas son las vocaciones finales de los hombres? La pregunta, por lo menos, no parece carecer de sentido. Las mismas razones para la universalidad de la salvación que hemos visto indica el Vaticano II quedarían profundamente en entredicho. Unidad de origen y unidad de destino se han de ver en íntima relación. Solamente así podemos afirmar que existe una relación intrínseca entre la protología y la escatología. ¿Tiene que ver todo hombre con Cristo por el mero hecho de venir a este mundo? Muchas son las razones que nos impulsan a afirmarlo. Según el concilio Vaticano II Cristo no es sólo «perfectamente hombre», sino también «el hombre perfecto» y en él adquiere la luz definitiva el misterio del hombre (cf GS 22; 41)[35]. En Cristo

33 B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I*, Sígueme, Salamanca 1992, 402. El autor no ha modificado su pensamiento en la segunda edición de su obra, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, París 2003, 275. Sobre la cuestión del *universale concretum*, cf S. Pié-Ninot, *Unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo como universale concretum personale*, en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 279-305.

34 Cf por ejemplo S. M. Heim, *Salvations. A More Pluralistic Hipothesis*, Modern Theology 10 (1994) 341-360.

35 El Concilio dejó abierto, al menos en una cierta medida, el alcance preciso de

nos da Dios sus beneficios, empezando por los de la creación, y no tenemos noticia de que haya otros caminos a través de los cuales nos lleguen sus bondades: «El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?» (Rom 8,32). Sólo con Cristo y en Cristo Dios nos da todas las cosas, porque en él hemos sido elegidos antes de la creación del mundo y todo tiene que tenerle a él por cabeza (cf Ef 1,3-10). Si aparece como problemática la donación del Hijo una vez para siempre, ¿qué beneficios podemos esperar de Dios? Su bondad infinita que abraza a todos los hombres nos es conocida a partir de la revelación de Cristo. En él ha aparecido el amor de Dios a los hombres. ¿Tiene sentido hablar de este al margen o sin relación a Cristo, es posible un amor de Dios a los hombres no ligado al amor que desde siempre tiene el Padre por el Hijo, el «amado», el «predilecto» por excelencia (cf Mc 1,11par.; 9,7par.; Col 1,13; Jn 15,9; 17,23.26, etc.) ¿Quién es en último término el Dios al que se puede acceder por tantos caminos equivalentes y complementarios? El Dios siempre mayor y más misterioso es el Dios uno y trino, el Padre que ha enviado al mundo a su Hijo hecho hombre y ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo para que podamos vivir también nosotros como hijos de Dios (cf Gál 4,4-6).

Otros autores, de forma mucho más matizada, tratan de dar razón del sentido salvador de las diversas religiones y de la universalidad de la salvación acudiendo a una distinción entre el evento histórico particular de Cristo y la acción universal del Logos divino «en cuanto tal». La encarnación es un evento único e irrepetible, en Jesús tenemos la mayor y más plena manifestación de Dios, pero la particularidad histórica de Cristo impone ciertas

211-226; H. U. von Balthasar, *Theologik* II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 73.76;

> entre los demás; es lo que ocurre con Cristo. En cuanto hombre-Dios él es igualmente único, no es un elemento humano que pueda generalizarse. La humanidad de Jesús asume en su originalidad concreta «lo universalmente humano»[33].

Considerando las cosas desde otro punto de vista, ¿a qué meta llevan los caminos complementarios de revelación y de conocimiento de Dios? Desde este punto de vista resulta coherente que se llegue a pensar en contenidos diversos de la salvación según las diversas religiones o caminos por los que cada uno ha llegado a ella[34]. Se ve enseguida las dificultades con las que tropieza una tal concepción. ¿Se podría hablar todavía de unidad del género humano, si diversas son las vocaciones finales de los hombres? La pregunta, por lo menos, no parece carecer de sentido. Las mismas razones para la universalidad de la salvación que hemos visto indica el Vaticano II quedarían profundamente en entredicho. Unidad de origen y unidad de destino se han de ver en íntima relación. Solamente así podemos afirmar que existe una relación intrínseca entre la protología y la escatología. ¿Tiene que ver todo hombre con Cristo por el mero hecho de venir a este mundo? Muchas son las razones que nos impulsan a afirmarlo. Según el concilio Vaticano II Cristo no es sólo «perfectamente hombre», sino también «el hombre perfecto» y en él adquiere la luz definitiva el misterio del hombre (cf GS 22; 41)[35]. En Cristo

33 B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación I*, Sígueme, Salamanca 1992, 402. El autor no ha modificado su pensamiento en la segunda edición de su obra, *Jésus-Christ, l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, París 2003, 275. Sobre la cuestión del *universale concretum*, cf S. Pié-Ninot, *Unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo como universale concretum personale*, en *Antropología y fe cristiana. IV Jornadas de Teología*, Santiago de Compostela 2003, 279-305.

34 Cf por ejemplo S. M. Heim, *Salvations. A More Pluralistic Hipothesis*, Modern Theology 10 (1994) 341-360.

35 El Concilio dejó abierto, al menos en una cierta medida, el alcance preciso de estas afirmaciones. Los desarrollos teológicos postconciliares han insistido en la relevancia cristológica para la protología y en concreto la antropología; por no citar más que algunos ejemplos, K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Friburgo-Basilea-Viena 1976,

nos da Dios sus beneficios, empezando por los de la creación, y no tenemos noticia de que haya otros caminos a través de los cuales nos lleguen sus bondades: «El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?» (Rom 8,32). Sólo con Cristo y en Cristo Dios nos da todas las cosas, porque en él hemos sido elegidos antes de la creación del mundo y todo tiene que tenerle a él por cabeza (cf Ef 1,3-10). Si aparece como problemática la donación del Hijo una vez para siempre, ¿qué beneficios podemos esperar de Dios? Su bondad infinita que abraza a todos los hombres nos es conocida a partir de la revelación de Cristo. En él ha aparecido el amor de Dios a los hombres. ¿Tiene sentido hablar de este al margen o sin relación a Cristo, es posible un amor de Dios a los hombres no ligado al amor que desde siempre tiene el Padre por el Hijo, el «amado», el «predilecto» por excelencia (cf Mc 1,11par.; 9,7par.; Col 1,13; Jn 15,9; 17,23.26, etc.) ¿Quién es en último término el Dios al que se puede acceder por tantos caminos equivalentes y complementarios? El Dios siempre mayor y más misterioso es el Dios uno y trino, el Padre que ha enviado al mundo a su Hijo hecho hombre y ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo para que podamos vivir también nosotros como hijos de Dios (cf Gál 4,4-6).

Otros autores, de forma mucho más matizada, tratan de dar razón del sentido salvador de las diversas religiones y de la universalidad de la salvación acudiendo a una distinción entre el evento histórico particular de Cristo y la acción universal del Logos divino «en cuanto tal». La encarnación es un evento único e irrepetible, en Jesús tenemos la mayor y más plena manifestación de Dios, pero la particularidad histórica de Cristo impone ciertas

211-226; H. U. von Balthasar, *Theologik* II. *Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 73.76; sobre todo este conjunto de problemas, cf L. F. Ladaria, *Cristo, «perfecto hombre» y «hombre perfecto»*, en E. Benavent Vidal-I. Morali (eds.), *Sentire cum Ecclesia. Homenaje al P. Karl Josef Becker SJ*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 171-185 (cf el cap. 1 del presente volumen).

limitaciones a la significación del evento de la venida al mundo del Hijo de Dios. Por ello no puede tratarse de un evento absoluto, ya que ninguna singularidad histórica lo puede ser. Dios es absoluto, pero ninguna religión lo puede ser. Si, por un parte, el Logos ha tomado forma de modo único en su encarnación, por otra toda la creación está llena del logos divino. Por ello la economía del Verbo encarnado puede ser considerada como el «sacramento» de una economía más vasta, que es la del Verbo eterno de Dios, que coincide con la historia religiosa de la humanidad; el cristianismo no excluye otros modos de presencia de Dios en la historia, porque de lo contrario se confundiría la particularidad histórica de Jesús con la plenitud del Dios invisible[36].

Aunque la plenitud de la revelación del Dios trino en Jesucristo y la unicidad del mismo no se cuestionan directamente, estas posiciones y otras parecidas suscitan la duda de si se acepta hasta el final el realismo de la encarnación del Hijo, ya que éste, a partir del momento en que se hace hombre, existe sólo unido a la humanidad que ha asumido según la hipóstasis. Parece sostenerse en la práctica una acción salvadora del Verbo eterno de validez más universal que la del Verbo encarnado. Pero la mediación universal de que nos hablan el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia se refiere claramente a Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre. «Con la encarnación, todas las acciones salvíficas del Verbo de Dios se hacen siempre en unión con la naturaleza humana que él ha asumido para la salvación de todos los hombres»[37]. Pues no hay un Logos que no

36 Cf, entre otros ejemplos, E. Schillebeeckx, *Umanità. Storia di Dio*, Brescia 1992, 219-220; C. Geffré, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, Filosofia e teologia 6 (1992) 38-52; *La verité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, Angelicum 74 (1997) 177-191; *Pour un christianisme mondial*, Recherches de Science Religieuse 86 (1998) 53-75; J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000; *Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ et les religions du*

sea el encarnado. Del mismo se afirma tanto lo que corresponde a la divinidad como lo que corresponde a la humanidad. Pero las naturalezas no se confunden. Según la conocida fórmula de san León Magno, cada una de ellas actúa lo que le es propio en comunión con la otra (cf DH 294). Dado que en el Señor Jesús es una sola la persona de Dios y del hombre, son comunes a la divinidad y a la humanidad la deshonra y la gloria, aunque una y otra no derivan del mismo principio (cf DH 295). Por ello se ha de excluir una acción del Verbo en su naturaleza divina sin la comunión con la naturaleza humana. El único sujeto es a la vez e inseparablemente Dios y hombre. Si no hay un Logos que no esté unido a la carne, las acciones divinas no pueden ser llevadas a término sin la humanidad, y viceversa (cf DH 317-318). Es la consecuencia de la seriedad de la encarnación, la única persona divina del Hijo se ha hecho con la encarnación, en cuanto subsiste en dos naturalezas, una «persona composita», decía santo Tomás[38]. Y ya antes de que se precisaran las formulaciones dogmáticas indicaba Ireneo:

> No saben [los gnósticos] que el Verbo de Dios, el Unigénito, que desde siempre está próximo al género humano, se mezcló con su criatura según el beneplácito del Padre; y este mismo es Jesucristo nuestro Señor, que padeció por nosotros y por nosotros resucitó y de nuevo vendrá en la gloria del Padre para resucitar toda la carne... Hay un solo Padre... y un solo Cristo Jesús nuestro Señor, que ha venido a través de toda la economía y ha recapitulado en sí todas las cosas[39].

Logos como tal en su divinidad, que se ejercería "más allá" de la humanidad de Cristo, también después de su encarnación».

38 *STh* III 2,4: «Et sic dicitur persona composita in quantum unum duobus subsistit»; cf Juan Damasceno, *De fide ortodoxa* III 4 (PG 94,997).

39 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 16, 6 (SCh 211, 312-314). Más información

limitaciones a la significación del evento de la venida al mundo del Hijo de Dios. Por ello no puede tratarse de un evento absoluto, ya que ninguna singularidad histórica lo puede ser. Dios es absoluto, pero ninguna religión lo puede ser. Si, por un parte, el Logos ha tomado forma de modo único en su encarnación, por otra toda la creación está llena del logos divino. Por ello la economía del Verbo encarnado puede ser considerada como el «sacramento» de una economía más vasta, que es la del Verbo eterno de Dios, que coincide con la historia religiosa de la humanidad; el cristianismo no excluye otros modos de presencia de Dios en la historia, porque de lo contrario se confundiría la particularidad histórica de Jesús con la plenitud del Dios invisible[36].

Aunque la plenitud de la revelación del Dios trino en Jesucristo y la unicidad del mismo no se cuestionan directamente, estas posiciones y otras parecidas suscitan la duda de si se acepta hasta el final el realismo de la encarnación del Hijo, ya que éste, a partir del momento en que se hace hombre, existe sólo unido a la humanidad que ha asumido según la hipóstasis. Parece sostenerse en la práctica una acción salvadora del Verbo eterno de validez más universal que la del Verbo encarnado. Pero la mediación universal de que nos hablan el Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia se refiere claramente a Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre. «Con la encarnación, todas las acciones salvíficas del Verbo de Dios se hacen siempre en unión con la naturaleza humana que él ha asumido para la salvación de todos los hombres»[37]. Pues no hay un Logos que no

36 Cf, entre otros ejemplos, E. Schillebeeckx, *Umanità. Storia di Dio*, Brescia 1992, 219-220; C. Geffré, *La singolarità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, Filosofia e teologia 6 (1992) 38-52; *La verité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, Angelicum 74 (1997) 177-191; *Pour un christianisme mondial*, Recherches de Science Religieuse 86 (1998) 53-75; J. Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Sal Terrae, Santander 2000; *Le Verbe de Dieu, Jésus-Christ et les religions du monde*, Nouvelle Revue Théologique 123 (2001) 229-246.

37 Decl. *Dominus Iesus*, 10. El texto prosigue: «El único sujeto que obra en las dos naturalezas, divina y humana, es la única persona del Verbo. Por lo tanto no es compatible con la doctrina de la Iglesia la teoría que atribuye una actividad salvífica al

sea el encarnado. Del mismo se afirma tanto lo que corresponde a la divinidad como lo que corresponde a la humanidad. Pero las naturalezas no se confunden. Según la conocida fórmula de san León Magno, cada una de ellas actúa lo que le es propio en comunión con la otra (cf DH 294). Dado que en el Señor Jesús es una sola la persona de Dios y del hombre, son comunes a la divinidad y a la humanidad la deshonra y la gloria, aunque una y otra no derivan del mismo principio (cf DH 295). Por ello se ha de excluir una acción del Verbo en su naturaleza divina sin la comunión con la naturaleza humana. El único sujeto es a la vez e inseparablemente Dios y hombre. Si no hay un Logos que no esté unido a la carne, las acciones divinas no pueden ser llevadas a término sin la humanidad, y viceversa (cf DH 317-318). Es la consecuencia de la seriedad de la encarnación, la única persona divina del Hijo se ha hecho con la encarnación, en cuanto subsiste en dos naturalezas, una «persona composita», decía santo Tomás[38]. Y ya antes de que se precisaran las formulaciones dogmáticas indicaba Ireneo:

> No saben [los gnósticos] que el Verbo de Dios, el Unigénito, que desde siempre está próximo al género humano, se mezcló con su criatura según el beneplácito del Padre; y este mismo es Jesucristo nuestro Señor, que padeció por nosotros y por nosotros resucitó y de nuevo vendrá en la gloria del Padre para resucitar toda la carne... Hay un solo Padre... y un solo Cristo Jesús nuestro Señor, que ha venido a través de toda la economía y ha recapitulado en sí todas las cosas[39].

Logos como tal en su divinidad, que se ejercería "más allá" de la humanidad de Cristo, también después de su encarnación».

38 *STh* III 2,4: «Et sic dicitur persona composita in quantum unum duobus subsistit»; cf Juan Damasceno, *De fide ortodoxa* III 4 (PG 94,997).

39 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 16, 6 (SCh 211, 312-314). Más información en L. F. Ladaria, *Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell'opera della salvezza*, en Congregazione per la Dottrina della Fede, *Dichiarazione «Dominus Iesus». Documenti e studi*, Città del Vaticano 2002, 85-97.

No parece haber espacio para algún aspecto o dimensión del Hijo que no sería «afectado» por la encarnación y por el misterio pascual de muerte y resurrección. El encarnado, muerto y resucitado es el que recapitula en sí todas las cosas porque se ha hecho presente a lo largo de toda la economía. La unicidad de ésta parece quedar en entredicho si se piensa en acciones salvadoras que, después de la encarnación y de la Pascua, no derivan del Hijo encarnado, Dios y hombre, muerto y resucitado. El significado de Jesucristo para el género humano y su historia es absolutamente singular y único[40]. No deja de ser paradójico que la salvación ofrecida a todos los hombres y la mediación universal de Cristo se hayan visto en contraposición y no en relación mutua. Tal vez han podido influir en ello las diversas interpretaciones del axioma «extra Ecclesiam nulla salus», de tan conflictiva historia. La mediación de Cristo se ha ligado quizás a una interpretación estricta, no sostenible, del principio. La salvación fuera de la Iglesia, o al menos de sus fronteras visibles, significaría salvación fuera de Cristo[41]. Parece evidente que esta deducción no es correcta. En la asociación íntima del misterio de Cristo y de su Iglesia son importantes las distinciones[42]. Esta última es ante todo salvada, no

40 Congregación para la Doctrina de la Fe, decl. *Dominus Iesus* 15: «Desde el inicio... la comunidad de los creyentes ha reconocido que Jesucristo posee una tal valencia salvífica, que él sólo, como Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, en virtud de la misión recibida del Padre y en la potencia del Espíritu Santo, tiene la función *(munus)* de dar la revelación (cf Mt 11,27) y la vida divina (cf Jn 1,12; 5,25-26; 17,2) a toda la humanidad y a cada hombre. En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos».

41 Cf, para este ámbito de problemas, el reciente libro de B. Sesboüé, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, París 2004; ya H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspectes sociaux du dogme*, París 1983[7], 179-205.

42 *Dominus Iesus*, 16: «Así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo aunque no se identifiquen son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir, pero tampoco separar, y constituyen un único "Cristo total"». No podemos entrar

salvadora, y sólo por la virtud de Cristo y del Espíritu ejercita una función en el designio divino. Una función que siendo de signo e instrumento (sacramento) para la unión de todos los hombres con Dios, impide que podamos ver en la Iglesia un obstáculo para aquellos que no se han incorporado a ella.

En Cristo y sólo en él tenemos la salvación, la redención de nuestros pecados. Él es la redención de todos, y esta función salvadora le corresponde a él en exclusiva: Hilario de Poitiers ha hecho un comentario teológicamente muy sugestivo a la escena evangélica de Mt 14,28-31: Pedro quiere ir al encuentro de Jesús sobre el agua y se hunde; el Señor tiene que darle la mano y hacerle subir a la barca. Se encierra en esta escena, nos dice el santo doctor, una razón *típica*. Todos, Pedro incluido, tienen que ser salvados por Jesús, él es el único que muere por todos; en su pasión redentora, estrictamente, no puede tener ningún compañero, porque no lo puede haber en aquello que sólo uno da a todos[43]. Nadie puede agregarse en rigor ni añadir algo al mediador único, ya que, en cuanto Hijo unigénito del Padre, nadie puede parangonarse con él. Sólo de él, en virtud de esta condición, puede venir la salvación a los hombres sus hermanos.

de Cristo la reciben los no cristianos en virtud de una gracia que tiene una misteriosa relación con la Iglesia aunque no los introduzca formalmente en ella.

43 Hilario de Poitiers, *In Mt* 14,16 (SCh 258,30): «Ciertamente Pedro no era indigno de acercarse a su Señor, y de hecho trató de hacerlo, pero en este hecho se observa una razón típica (*typicus ordo*). Pues el Señor, que pisoteaba las agitaciones y las tempestades de este mundo, no podía hacer partícipe a nadie de su pasión. Él solo iba a padecer por todos y redimía los pecados de todos, y no admite un compañero lo que se da a todos por uno solo *(solus enim passurus pro omnibus omnium peccata soluebat, nec socium admittit quicquid uniuersitati praestatur ab uno)*. Siendo él la redención de todos, también Pedro debía ser redimido, ya que lo había reservado para ser la garantía de esta redención como mártir de Cristo». El término *universitas*, muy característico de Hilario, designa con frecuencia la totalidad de los hombres en cuanto unidos e incluidos en Cristo. Cf J. P. Petorelli, *Le thème de Sion expression de la théologie de la rédemption dans l'oeuvre de saint Hilaire de Poitiers*, en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers*, 29

No parece haber espacio para algún aspecto o dimensión del Hijo que no sería «afectado» por la encarnación y por el misterio pascual de muerte y resurrección. El encarnado, muerto y resucitado es el que recapitula en sí todas las cosas porque se ha hecho presente a lo largo de toda la economía. La unicidad de ésta parece quedar en entredicho si se piensa en acciones salvadoras que, después de la encarnación y de la Pascua, no derivan del Hijo encarnado, Dios y hombre, muerto y resucitado. El significado de Jesucristo para el género humano y su historia es absolutamente singular y único[40]. No deja de ser paradójico que la salvación ofrecida a todos los hombres y la mediación universal de Cristo se hayan visto en contraposición y no en relación mutua. Tal vez han podido influir en ello las diversas interpretaciones del axioma «extra Ecclesiam nulla salus», de tan conflictiva historia. La mediación de Cristo se ha ligado quizás a una interpretación estricta, no sostenible, del principio. La salvación fuera de la Iglesia, o al menos de sus fronteras visibles, significaría salvación fuera de Cristo[41]. Parece evidente que esta deducción no es correcta. En la asociación íntima del misterio de Cristo y de su Iglesia son importantes las distinciones[42]. Esta última es ante todo salvada, no

40 Congregación para la Doctrina de la Fe, decl. *Dominus Iesus* 15: «Desde el inicio... la comunidad de los creyentes ha reconocido que Jesucristo posee una tal valencia salvífica, que él sólo, como Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, en virtud de la misión recibida del Padre y en la potencia del Espíritu Santo, tiene la función *(munus)* de dar la revelación (cf Mt 11,27) y la vida divina (cf Jn 1,12; 5,25-26; 17,2) a toda la humanidad y a cada hombre. En este sentido se puede y se debe decir que Jesucristo tiene, para el género humano y su historia, un significado y un valor singular y único, sólo de él propio, exclusivo, universal y absoluto. Jesús es, en efecto, el Verbo de Dios hecho hombre para la salvación de todos».

41 Cf, para este ámbito de problemas, el reciente libro de B. Sesboüé, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris 2004; ya H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspectes sociaux du dogme*, Paris 1983⁷, 179-205.

42 *Dominus Iesus*, 16: «Así como la cabeza y los miembros de un cuerpo vivo aunque no se identifiquen son inseparables, Cristo y la Iglesia no se pueden confundir, pero tampoco separar, y constituyen un único "Cristo total"». No podemos entrar ahora en el complejo ámbito de problemas de la función de la Iglesia en la salvación de quienes no pertenecen a ella. Cf Juan Pablo II, *Redemptoris missio*, 9-10, la Iglesia, sacramento universal de salvación, es necesaria para la salvación misma. La salvación

salvadora, y sólo por la virtud de Cristo y del Espíritu ejercita una función en el designio divino. Una función que siendo de signo e instrumento (sacramento) para la unión de todos los hombres con Dios, impide que podamos ver en la Iglesia un obstáculo para aquellos que no se han incorporado a ella.

En Cristo y sólo en él tenemos la salvación, la redención de nuestros pecados. Él es la redención de todos, y esta función salvadora le corresponde a él en exclusiva: Hilario de Poitiers ha hecho un comentario teológicamente muy sugestivo a la escena evangélica de Mt 14,28-31: Pedro quiere ir al encuentro de Jesús sobre el agua y se hunde; el Señor tiene que darle la mano y hacerle subir a la barca. Se encierra en esta escena, nos dice el santo doctor, una razón *típica*. Todos, Pedro incluido, tienen que ser salvados por Jesús, él es el único que muere por todos; en su pasión redentora, estrictamente, no puede tener ningún compañero, porque no lo puede haber en aquello que sólo uno da a todos[43]. Nadie puede agregarse en rigor ni añadir algo al mediador único, ya que, en cuanto Hijo unigénito del Padre, nadie puede parangonarse con él. Sólo de él, en virtud de esta condición, puede venir la salvación a los hombres sus hermanos.

de Cristo la reciben los no cristianos en virtud de una gracia que tiene una misteriosa relación con la Iglesia aunque no los introduzca formalmente en ella.

43 Hilario de Poitiers, *In Mt* 14,16 (SCh 258,30): «Ciertamente Pedro no era indigno de acercarse a su Señor, y de hecho trató de hacerlo, pero en este hecho se observa una razón típica (*typicus ordo*). Pues el Señor, que pisoteaba las agitaciones y las tempestades de este mundo, no podía hacer partícipe a nadie de su pasión. Él solo iba a padecer por todos y redimía los pecados de todos, y no admite un compañero lo que se da a todos por uno solo *(solus enim passurus pro omnibus omnium peccata soluebat, nec socium admittit quicquid uniuersitati praestatur ab uno)*. Siendo él la redención de todos, también Pedro debía ser redimido, ya que lo había reservado para ser la garantía de esta redención como mártir de Cristo». El término *universitas*, muy característico de Hilario, designa con frecuencia la totalidad de los hombres en cuanto unidos e incluidos en Cristo. Cf J. P. Petorelli, *Le thème de Sion expression de la théologie de la rédemption dans l'oeuvre de saint Hilaire de Poitiers*, en *Hilaire et son temps. Actes du Colloque de Poitiers*. 29 de septiembre- de 3 octubre 1968, Paris 1969, 213-233. Ambrosio de Milán, *In ps. 118*, 8,57 (Opera, 9,370): «Mysticus autem ille sol iustitiae omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est et omnibus resurrexit».

Los arrianos, argüirán repetidamente los Padres del cuarto siglo, desconociendo la divinidad de Jesús, niegan la salvación de todos los hombres[44], a los que en su encarnación se ha unido para poder comunicarles los bienes de la vida divina. Pero esta unicidad y universalidad de Cristo, en el que se ofrece y se cumple, de una vez por todas, la voluntad universal de salvación de Dios, no se ha de interpretar, por usar una terminología de Hans Urs von Balthasar, en términos *exclusivos*, sino *inclusivos*. Con otras palabras, Cristo es el único mediador en cuanto su presencia es universal, no limitada. La antigua teología de las semillas del Verbo es ya una expresión elocuente de la preocupación por poner de relieve esta universalidad de su presencia. Por una parte se establece con claridad que la totalidad del Logos se halla en Cristo, pero esto no quita que se afirme igualmente su presencia universal. Bastarán unos pocos textos para mostrarlo. Dice el filósofo y mártir Justino: «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo, de quien todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos...»[45]. Y también: «Nada pues tiene de maravilla si desenmascarados [los demonios] tratan también de hacer odiosos, y con más empeño, a los que viven no ya conforme a una parte del Verbo seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total que es Cristo»[46]. No hay contradicción por tanto entre la presencia total del Verbo en Cristo, plenitud de la revelación, y su presencia universal, menos

44 Hilario de Poitiers, *Trin.* XII 36 (CCL 62A, 606); Ambrosio de Milán, *De Fide* IV 10,130 (Opera 15,316).

45 Justino, *Apología* I 46,2-3 (Wartelle, 160). He tomado la traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos* (BAC 116, 232).

46 Justino, Apología II 8,3 (Wartelle 208). Trad. de D. Ruiz Bueno, ib, 269. Cf

plena, parcial y participada, pero no por ello privada de significación en orden a la salvación de todos. Y no solamente no hay contradicción, sino que se exigen mutuamente la una y la otra. Porque la presencia universal tiene sentido en cuanto irradiación de la plenitud del Verbo en persona, del Hijo de Dios hecho carne. Y a la vez esta presencia total lleva en sí el dinamismo de la universalidad, no sería plena si no tuviera un significado para todos los hombres. No está lejos de esta preocupación fundamental manifestada ya en los primeros siglos cristianos la doctrina de reciente desarrollo, de las mediaciones participadas, que, en el ámbito de la única mediación de Cristo, y sin ser paralelas y complementarias con ella, pueden cobrar significado y valor al recibir toda su fuerza de Jesús, salvador único[47]. Jesús incluye a todos y a nadie excluye. De su plenitud todos hemos recibido (Jn 1,16). La universalidad de la salvación y la unicidad de la mediación de Cristo se afirman conjuntamente, no son dos datos incompatibles, sino que se iluminan y se exigen mutuamente.

4. La universalidad del don del Espíritu

Una reflexión sobre la universalidad de la salvación no puede prescindir de la referencia pneumatológica. «Derramaré mi espíritu sobre toda carne», reza la profecía de Joel que en el día de Pentecostés Pedro considera ya realizada (cf He 2,14-21; Jl 3,1-5). «El Espíritu del Señor llena la tierra» (Sab 1,7). El Espíritu, por definición, no tiene límites ni puede controlarse, se resiste

47 Me parece especialmente significativo el hecho de que la declaración *Dominus Iesus*, 14, al invitar a la teología de hoy a explorar si y en qué medida figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación, junte un texto de *Lumen gentium*, 62 sobre la múltiple cooperación de las criaturas suscitada por

Los arrianos, argüirán repetidamente los Padres del cuarto siglo, desconociendo la divinidad de Jesús, niegan la salvación de todos los hombres[44], a los que en su encarnación se ha unido para poder comunicarles los bienes de la vida divina. Pero esta unicidad y universalidad de Cristo, en el que se ofrece y se cumple, de una vez por todas, la voluntad universal de salvación de Dios, no se ha de interpretar, por usar una terminología de Hans Urs von Balthasar, en términos *exclusivos*, sino *inclusivos*. Con otras palabras, Cristo es el único mediador en cuanto su presencia es universal, no limitada. La antigua teología de las semillas del Verbo es ya una expresión elocuente de la preocupación por poner de relieve esta universalidad de su presencia. Por una parte se establece con claridad que la totalidad del Logos se halla en Cristo, pero esto no quita que se afirme igualmente su presencia universal. Bastarán unos pocos textos para mostrarlo. Dice el filósofo y mártir Justino: «Nosotros hemos recibido la enseñanza de que Cristo es el primogénito de Dios, y anteriormente hemos indicado que él es el Verbo, de quien todo el género humano ha participado. Y así, quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos...»[45]. Y también: «Nada pues tiene de maravilla si desenmascarados [los demonios] tratan también de hacer odiosos, y con más empeño, a los que viven no ya conforme a una parte del Verbo seminal, sino conforme al conocimiento y contemplación del Verbo total que es Cristo»[46]. No hay contradicción por tanto entre la presencia total del Verbo en Cristo, plenitud de la revelación, y su presencia universal, menos

44 Hilario de Poitiers, *Trin.* XII 36 (CCL 62A, 606); Ambrosio de Milán, *De Fide* IV 10,130 (Opera 15,316).

45 Justino, *Apología* I 46,2-3 (Wartelle, 160). He tomado la traducción de D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos* (BAC 116, 232).

46 Justino, Apología II 8,3 (Wartelle 208). Trad. de D. Ruiz Bueno, ib, 269. Cf también Clemente Alejandrino, *Protr.* I 5,4; X 98,4 (SCh 2bis, 60; 166). Cf Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, 41-45 (*Documentos 1969-1996*, ed. C. Pozo, Madrid 1998, 572-573).

plena, parcial y participada, pero no por ello privada de significación en orden a la salvación de todos. Y no solamente no hay contradicción, sino que se exigen mutuamente la una y la otra. Porque la presencia universal tiene sentido en cuanto irradiación de la plenitud del Verbo en persona, del Hijo de Dios hecho carne. Y a la vez esta presencia total lleva en sí el dinamismo de la universalidad, no sería plena si no tuviera un significado para todos los hombres. No está lejos de esta preocupación fundamental manifestada ya en los primeros siglos cristianos la doctrina de reciente desarrollo, de las mediaciones participadas, que, en el ámbito de la única mediación de Cristo, y sin ser paralelas y complementarias con ella, pueden cobrar significado y valor al recibir toda su fuerza de Jesús, salvador único[47]. Jesús incluye a todos y a nadie excluye. De su plenitud todos hemos recibido (Jn 1,16). La universalidad de la salvación y la unicidad de la mediación de Cristo se afirman conjuntamente, no son dos datos incompatibles, sino que se iluminan y se exigen mutuamente.

4. La universalidad del don del Espíritu

Una reflexión sobre la universalidad de la salvación no puede prescindir de la referencia pneumatológica. «Derramaré mi espíritu sobre toda carne», reza la profecía de Joel que en el día de Pentecostés Pedro considera ya realizada (cf He 2,14-21; Jl 3,1-5). «El Espíritu del Señor llena la tierra» (Sab 1,7). El Espíritu, por definición, no tiene límites ni puede controlarse, se resiste

47 Me parece especialmente significativo el hecho de que la declaración *Dominus Iesus*, 14, al invitar a la teología de hoy a explorar si y en qué medida figuras y elementos positivos de otras religiones puedan entrar en el plan divino de la salvación, junte un texto de *Lumen gentium*, 62 sobre la múltiple cooperación de las criaturas suscitada por la mediación única del Redentor (el contexto inmediato trata de la función de María), y otro de *Redemptoris missio*, 5 sobre las mediaciones participadas de diverso orden en el contexto más amplio de las riquezas y espirituales y los dones que Dios ha dado a todos los pueblos y culturas.

a cualquier localización. No es difícil desde este punto de vista relacionar con el Espíritu Santo la universalidad de la salvación. Más dificultades puede crear la vinculación entre la universalidad de Cristo y la del Espíritu. Y de hecho, a partir del presupuesto de que el Espíritu no puede ser limitado en su facultad de soplar donde quiere (cf Jn 3,8), se ha postulado una presencia salvadora del Espíritu divino más amplia y universal que la de Jesucristo; éste, en su humanidad, necesariamente limitaría la universalidad del Espíritu. Su acción salvadora sería sólo una de las manifestaciones de la actuación universal del Espíritu, tal vez la más plena y radical, pero no podría reivindicar la exclusividad de la misma[48]. Pero, ¿puede caber según el Nuevo Testamento una universalidad de la acción del Espíritu sin ligazón con la de Jesús? ¿Puede la presencia del Espíritu Santo ser más universal y más amplia que la de Cristo encarnado, muerto y resucitado, «que subió por encima de los cielos, para llenarlo todo» (Ef 4,10)?

El Nuevo Testamento nos habla de la donación del Espíritu por parte de Jesús, no sin habernos hablado antes de la presencia del Espíritu en Jesús mismo. «Toda la actividad de Cristo se llevó a cabo con la presencia del Espíritu Santo», decía Basilio Magno[49]. El Espíritu Santo obra la encarnación de Jesús (cf Mt 1,18.20; Lc 1,35), desciende sobre él y en él es ungido Cristo en el Jordán (cf Mc 1,9-11par.; Lc 4,18; He 10,38). A partir de este momento permanece y descansa en él (cf Jn 1,32.34). Jesús se ofrece al Padre en el momento de la pasión en virtud de un Espíritu eterno (cf Heb 9,24)[50] y es constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos (cf Rom 1,4). Es la glorificación del Señor en su resurrección la que abre la

48 Decl. *Dominus Iesus* 12: «Hay también quien propone la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado,

puerta al don del Espíritu (cf Jn 7,39). Jesús resucitado y exaltado lo recibe del Padre para la efusión a los hombres (cf He 2,33). El Espíritu nos es comunicado como don de Jesucristo resucitado (cf Jn 20,22); por ello es llamado Espíritu de Cristo, de Jesús, de Jesucristo (cf Rom 8,9; 1Pe 1,11; He 16,7; Flp 1,19; Gál 4,6, etc). El Señor nos da el Espíritu porque su misma humanidad está del todo penetrada de él, convertida en «espíritu vivificante» (1Cor 15,45). La teología patrística ha visto una esencial relación entre la «novedad» del Señor en la resurrección y la novedad del don del Espíritu. Así el Espíritu, según san Ireneo, renueva a los hombres «a partir de la vejez para la novedad de Cristo»[51]. Y añadirá Orígenes:

> Nuestro salvador, después de la resurrección, cuando ya había pasado lo viejo y todas las cosas habían sido renovadas, siendo él mismo el hombre nuevo y el primogénito de los muertos (cf Col 1,18), renovados también los apóstoles por la fe en la resurrección, dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). Esto es lo que el mismo señor y salvador decía en el evangelio (cf Mt 9,17) cuando negaba que se pudiera poner el vino nuevo en los odres viejos, sino que mandaba que se hicieran odres nuevos, es decir, que los hombres caminaran en la novedad de vida (cf Rom 6,4), para que recibieran el vino nuevo, es decir, la novedad de Cristo[52].

Novedad de Jesús y novedad del hombre por obra del Espíritu de Jesús. En el Espíritu del Hijo podemos llamar a Dios Padre (cf Gál 4,6; Rom 8,15). La salvación que el Espíritu nos trae es la configuración con Cristo, la filiación divina, la resurrección con él (cf Rom 8,11). El Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia han ligado esencialmente el don del Espíritu al Señor resucitado, su

a cualquier localización. No es difícil desde este punto de vista relacionar con el Espíritu Santo la universalidad de la salvación. Más dificultades puede crear la vinculación entre la universalidad de Cristo y la del Espíritu. Y de hecho, a partir del presupuesto de que el Espíritu no puede ser limitado en su facultad de soplar donde quiere (cf Jn 3,8), se ha postulado una presencia salvadora del Espíritu divino más amplia y universal que la de Jesucristo; éste, en su humanidad, necesariamente limitaría la universalidad del Espíritu. Su acción salvadora sería sólo una de las manifestaciones de la actuación universal del Espíritu, tal vez la más plena y radical, pero no podría reivindicar la exclusividad de la misma[48]. Pero, ¿puede caber según el Nuevo Testamento una universalidad de la acción del Espíritu sin ligazón con la de Jesús? ¿Puede la presencia del Espíritu Santo ser más universal y más amplia que la de Cristo encarnado, muerto y resucitado, «que subió por encima de los cielos, para llenarlo todo» (Ef 4,10)?

El Nuevo Testamento nos habla de la donación del Espíritu por parte de Jesús, no sin habernos hablado antes de la presencia del Espíritu en Jesús mismo. «Toda la actividad de Cristo se llevó a cabo con la presencia del Espíritu Santo», decía Basilio Magno[49]. El Espíritu Santo obra la encarnación de Jesús (cf Mt 1,18.20; Lc 1,35), desciende sobre él y en él es ungido Cristo en el Jordán (cf Mc 1,9-11par.; Lc 4,18; He 10,38). A partir de este momento permanece y descansa en él (cf Jn 1,32.34). Jesús se ofrece al Padre en el momento de la pasión en virtud de un Espíritu eterno (cf Heb 9,24)[50] y es constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad por la resurrección de los muertos (cf Rom 1,4). Es la glorificación del Señor en su resurrección la que abre la

48 Decl. *Dominus Iesus* 12: «Hay también quien propone la hipótesis de una economía del Espíritu Santo con un carácter más universal que la del Verbo encarnado, crucificado y resucitado. También esta afirmación es contraria a la fe católica, que, en cambio, considera la encarnación salvífica del Verbo como un evento trinitario».
49 *De Spiritu sancto* 16,39 (SCh 17bis,386).
50 Cf A. Vanhoye, *L'Esprit éternel et le feu du sacrifice*, Biblica 64 (1983) 263-274.

puerta al don del Espíritu (cf Jn 7,39). Jesús resucitado y exaltado lo recibe del Padre para la efusión a los hombres (cf He 2,33). El Espíritu nos es comunicado como don de Jesucristo resucitado (cf Jn 20,22); por ello es llamado Espíritu de Cristo, de Jesús, de Jesucristo (cf Rom 8,9; 1Pe 1,11; He 16,7; Flp 1,19; Gál 4,6, etc). El Señor nos da el Espíritu porque su misma humanidad está del todo penetrada de él, convertida en «espíritu vivificante» (1Cor 15,45). La teología patrística ha visto una esencial relación entre la «novedad» del Señor en la resurrección y la novedad del don del Espíritu. Así el Espíritu, según san Ireneo, renueva a los hombres «a partir de la vejez para la novedad de Cristo»[51]. Y añadirá Orígenes:

> Nuestro salvador, después de la resurrección, cuando ya había pasado lo viejo y todas las cosas habían sido renovadas, siendo él mismo el hombre nuevo y el primogénito de los muertos (cf Col 1,18), renovados también los apóstoles por la fe en la resurrección, dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). Esto es lo que el mismo señor y salvador decía en el evangelio (cf Mt 9,17) cuando negaba que se pudiera poner el vino nuevo en los odres viejos, sino que mandaba que se hicieran odres nuevos, es decir, que los hombres caminaran en la novedad de vida (cf Rom 6,4), para que recibieran el vino nuevo, es decir, la novedad de Cristo[52].

Novedad de Jesús y novedad del hombre por obra del Espíritu de Jesús. En el Espíritu del Hijo podemos llamar a Dios Padre (cf Gál 4,6; Rom 8,15). La salvación que el Espíritu nos trae es la configuración con Cristo, la filiación divina, la resurrección con él (cf Rom 8,11). El Nuevo Testamento y la tradición de la Iglesia han ligado esencialmente el don del Espíritu al Señor resucitado, su

51 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 17,1 (SCh 211, 330).
52 Orígenes, *De principiis* I 3,7 (SCh 252,158), cf también ib, II 7,2 (328).

efusión tiene su origen en la humanidad glorificada de Jesús[53]. Ni el Nuevo Testamento ni la tradición de la Iglesia conocen una donación del Espíritu desligada de la resurrección de Jesús y que no esté orientada a la consumación de la obra salvadora de este último. La humanidad de Jesús es el lugar de la presencia del Espíritu Santo en el mundo y esta humanidad, una vez glorificada en la resurrección y exaltación, es el principio de la efusión del Espíritu a los hombres[54]. El Espíritu Santo tiene en la Iglesia, cuerpo de Cristo, su lugar natural[55], pero ello no es obstáculo para su presencia universal, ya que a todos ha de llegar la salvación de Cristo[56]. En el Espíritu, por medio de Cristo, tenemos acceso a Padre (cf Ef 2,18), que es, como ya hemos tenido ocasión de ver, la meta y la finalidad última de todo hombre. La unidad del origen y sobre todo, la unidad de destino, garantizan la unidad última del género humano que tiene en Cristo su centro y su punto de convergencia (cf GS 10; 45). La universalidad del Espíritu no puede ser separada de la de Cristo, de su señorío universal y de su domino sobre todo a partir de su resurrección. Más aún, la presencia universal del Espíritu muestra y atestigua que el Señor resucitado lo llena todo. Así se expresa Hilario de Poitiers en su comentario al salmo 57 (56):

> El profeta anuncia con su deseo que Dios ha de ser exaltado sobre los cielos (cf Sal 57,6). Y porque después de haber sido exaltado sobre los cielos todo lo tenía que llenar con la gloria de su Espíritu

53 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 24,1 (SCh 211,472): «deposita est [in Ecclesia] communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus»; Atanasio de Alejandría, *Ad. Serap.* I 23 (PG 26,565): «El sello lleva la forma de Cristo que es el que sella, del cual se hacen partícipes los que son sellados»; Basilio de Cesarea, *De Spiritu sancto* 18,46 (SCh 17bis,410): «[El Espíritu Santo] como Paráclito lleva la impronta de la bondad del Paráclito que lo ha enviado».
54 Cf *Dominus Iesus*, 12.
55 Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III 24,1 (SCh 211,474): «Donde está el Espíritu

> Santo [el salmista] añade: *Y tu gloria sobre toda la tierra* (Sal 57,6). Porque el don del Espíritu derramado sobre toda carne iba a ser testimonio de la gloria del Señor exaltado sobre los cielos[57].

La universalidad de Cristo y la del Espíritu van juntas y no pueden entenderse la una sin la otra. Sin el Espíritu no llega a cumplimiento en nosotros la obra del salvador de todos. Tanto la relevancia universal de Cristo como la del Espíritu son necesarias para la universalidad de la salvación. No puede ser de otra manera si, según la antigua convicción cristiana, sólo de Jesús debe venir el Espíritu a quienes en él creen y a toda la humanidad[58]. Sin el Hijo encarnado y sin el Espíritu no se realiza el designio salvador del Padre que abraza a toda la humanidad. Una sola es la economía de salvación que va desde la elección en Cristo antes de la creación del mundo hasta la recapitulación de todo en Cristo (cf Ef 3,1-10). El Padre la lleva a cabo mediante Jesús y en la fuerza del Espíritu que juntamente con él nos efunde después de haberlo resucitado.

5. Conclusión

Nos hemos referido ya al comienzo de esta exposición a un pasaje fundamental de GS 22, con el cual también podemos

57 Hilario de Poitiers, *Tr. Ps.* 56,6 (CCL 61,164).
58 Justino, *Dial. Tryph.* 87, 5-6 (PTS 47,222): «Descansaron, pues, es decir, cesaron, los dones del Espíritu, una vez venido aquel después del cual... tenían que cesar en vosotros y, descansando en él, convertirse otra vez en dones que Cristo reparte entre los que en él creen... Ya os dije como fue profetizado que eso había Él de hacer después de su ascensión a los cielos, y ahora os lo repito. Dijo, pues, la Escritura: *Subió a la altura, llevó cautiva la cautividad, dio dones a los hijos de los hombres* (Sal 67,18; Ef 4,8). Y nuevamente se dice en otra profecía: *Y sucederá después de esto: Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y sobre mis siervos sobre mis siervas, y profetizarán* (Jl 3,1-2; He 2,17-18)». No hace falta insistir en que la plenitud del *pneuma* en Cristo está en relación con su

efusión tiene su origen en la humanidad glorificada de Jesús[53]. Ni el Nuevo Testamento ni la tradición de la Iglesia conocen una donación del Espíritu desligada de la resurrección de Jesús y que no esté orientada a la consumación de la obra salvadora de este último. La humanidad de Jesús es el lugar de la presencia del Espíritu Santo en el mundo y esta humanidad, una vez glorificada en la resurrección y exaltación, es el principio de la efusión del Espíritu a los hombres[54]. El Espíritu Santo tiene en la Iglesia, cuerpo de Cristo, su lugar natural[55], pero ello no es obstáculo para su presencia universal, ya que a todos ha de llegar la salvación de Cristo[56]. En el Espíritu, por medio de Cristo, tenemos acceso a Padre (cf Ef 2,18), que es, como ya hemos tenido ocasión de ver, la meta y la finalidad última de todo hombre. La unidad del origen y sobre todo, la unidad de destino, garantizan la unidad última del género humano que tiene en Cristo su centro y su punto de convergencia (cf GS 10; 45). La universalidad del Espíritu no puede ser separada de la de Cristo, de su señorío universal y de su domino sobre todo a partir de su resurrección. Más aún, la presencia universal del Espíritu muestra y atestigua que el Señor resucitado lo llena todo. Así se expresa Hilario de Poitiers en su comentario al salmo 57 (56):

> El profeta anuncia con su deseo que Dios ha de ser exaltado sobre los cielos (cf Sal 57,6). Y porque después de haber sido exaltado sobre los cielos todo lo tenía que llenar con la gloria de su Espíritu

53 IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* III 24,1 (SCh 211,472): «deposita est [in Ecclesia] communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus»; ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Ad. Serap.* I 23 (PG 26,565): «El sello lleva la forma de Cristo que es el que sella, del cual se hacen partícipes los que son sellados»; BASILIO DE CESAREA, *De Spiritu sancto* 18,46 (SCh 17bis,410): «[El Espíritu Santo] como Paráclito lleva la impronta de la bondad del Paráclito que lo ha enviado».

54 Cf *Dominus Iesus*, 12.

55 IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* III 24,1 (SCh 211,474): «Donde está el Espíritu se Señor allí está la Iglesia, y donde está la Iglesia está el Espíritu del Señor y toda gracia».

56 Cf JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 28-29.

> Santo [el salmista] añade: *Y tu gloria sobre toda la tierra* (Sal 57,6). Porque el don del Espíritu derramado sobre toda carne iba a ser testimonio de la gloria del Señor exaltado sobre los cielos[57].

La universalidad de Cristo y la del Espíritu van juntas y no pueden entenderse la una sin la otra. Sin el Espíritu no llega a cumplimiento en nosotros la obra del salvador de todos. Tanto la relevancia universal de Cristo como la del Espíritu son necesarias para la universalidad de la salvación. No puede ser de otra manera si, según la antigua convicción cristiana, sólo de Jesús debe venir el Espíritu a quienes en él creen y a toda la humanidad[58]. Sin el Hijo encarnado y sin el Espíritu no se realiza el designio salvador del Padre que abraza a toda la humanidad. Una sola es la economía de salvación que va desde la elección en Cristo antes de la creación del mundo hasta la recapitulación de todo en Cristo (cf Ef 3,1-10). El Padre la lleva a cabo mediante Jesús y en la fuerza del Espíritu que juntamente con él nos efunde después de haberlo resucitado.

5. Conclusión

Nos hemos referido ya al comienzo de esta exposición a un pasaje fundamental de GS 22, con el cual también podemos

57 HILARIO DE POITIERS, *Tr. Ps.* 56,6 (CCL 61,164).

58 JUSTINO, *Dial. Tryph.* 87, 5-6 (PTS 47,222): «Descansaron, pues, es decir, cesaron, los dones del Espíritu, una vez venido aquel después del cual... tenían que cesar en vosotros y, descansando en él, convertirse otra vez en dones que Cristo reparte entre los que en él creen... Ya os dije como fue profetizado que eso había Él de hacer después de su ascensión a los cielos, y ahora os lo repito. Dijo, pues, la Escritura: *Subió a la altura, llevó cautiva la cautividad, dio dones a los hijos de los hombres* (Sal 67,18; Ef 4,8). Y nuevamente se dice en otra profecía: *Y sucederá después de esto: Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y sobre mis siervos sobre mis siervas, y profetizarán* (Jl 3,1-2; He 2,17-18)». No hace falta insistir en que la plenitud del *pneuma* en Cristo está en relación con su condición de Logos personal, que ya poseía el Espíritu desde el momento en que fue ungido por el Padre en la fuerza del Espíritu divino para poder dar consistencia a la creación, y que lo recibe en una nueva efusión en cuanto encarnado para llevar a cabo la obra salvadora y comunicarlo a los hombres sus hermanos.

terminar, aunque nos dispensemos de citarlo de nuevo, porque nos ofrece una síntesis excelente del dinamismo de la salvación universal que tiene en el misterio pascual su realización y su fundamento. La universalidad de la obra de Cristo se centra en que ha muerto por todos; muriendo nos ha dado la vida, es decir, la vida de su resurrección. Aun los que no lo conocen están llamados a la única vocación divina, es decir, a la perfecta filiación en Cristo y por Cristo. Cristianos y no cristianos llegan a esta meta en virtud del don del Espíritu que nos asocia al único misterio pascual de Cristo, aunque sea por caminos diversos, que Dios conoce[59]. Ya san Ireneo hablaba de la «sinfonía de la salvación», aludiendo a los diversos modos con los que, en los tiempos del Antiguo Testamento, el Padre, rico y grande, había guiado a los hombres a la salvación mediante el Verbo y por los muchos

terminar, aunque nos dispensemos de citarlo de nuevo, porque nos ofrece una síntesis excelente del dinamismo de la salvación universal que tiene en el misterio pascual su realización y su fundamento. La universalidad de la obra de Cristo se centra en que ha muerto por todos; muriendo nos ha dado la vida, es decir, la vida de su resurrección. Aun los que no lo conocen están llamados a la única vocación divina, es decir, a la perfecta filiación en Cristo y por Cristo. Cristianos y no cristianos llegan a esta meta en virtud del don del Espíritu que nos asocia al único misterio pascual de Cristo, aunque sea por caminos diversos, que Dios conoce[59]. Ya san Ireneo hablaba de la «sinfonía de la salvación», aludiendo a los diversos modos con los que, en los tiempos del Antiguo Testamento, el Padre, rico y grande, había guiado a los hombres a la salvación mediante el Verbo y por los muchos dones del Espíritu[60]. A la meta última que es Dios Padre pueden acceder todos por medio de su Hijo hecho hombre por nosotros y en el Espíritu de Jesús. Esta única vía está abierta a todos: *Patet ergo uniuersis per coniunctionem carnis aditus in Christo*[61].

59 Cf una expresión semejante en AG 7.

60 IRENEO, *Adv. Haer.* IV 14,2 (SCh 100, 544-46): «Él de nadie necesitaba; otorgaba en cambio su comunión a los que necesitaban de Él. Y a los que le complacían les diseñaba como arquitecto la fabricación (del Arca) salvadora. Y a los que en Egipto no veían hacíales personalmente de guía. Y a los que vagaban inquietos en el desierto les daba una ley acomodadísima. Y a quienes entraron en la en la tierra buena les dio herencia digna. Y a los que vuelven (arrepentidos) al Padre les sacrifica el ternero cebado y les regala el primer vestido (cf Lc 15,22s). De muchos modos disponía al humano linaje para la sinfonía de la salvación (cf Lc 15,25). Por eso dice Juan en el *Apocalipsis* (1,15): "Y su voz (era) como de muchas aguas". Muchas aguas son en efecto de verdad el Espíritu, por lo rico y lo grande que es el Padre. Y a través de todos ellos hacía valer el Verbo, fuera de toda envidia, a quienes le estaban sujetos; trazando para todas las creaturas una ley conveniente y apropiada» (trad. A. ORBE, *Teología de san Ireneo* IV, Madrid-Toledo 1996, 189-191). LEÓN MAGNO, *In nat. Domini*, 4,1 (PL 54,203): «Sacramentum salutis humanae nulla umquam antiquitate cessavit... Semper quidem, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit. Et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertuit».

61 HILARIO DE POITIERS, *Tr. Ps.* 91,9 (CCL 61,329).